Muhyiddîn İbn Arabî
ve Düşünce Dünyası

Cağfer Karadaş

OTTO

OKU TEFEKKÜR ET TEFEKKÜR ET OKU

OTTO

OTTO 139
© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİ 07

Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası
Cağfer Karadaş

Son Okuma: Mehmet Aknar
Redaksiyon: MAK Grup Redaksiyon Ekibi
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos
Baskı: Ayrıntı Basımevi / İvedik Ankara

1. Baskı: Ocak 2018

Sertifika No: 33205
ISBN 978-605-2300-28-2

İletişim Adresleri

Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06690 Çankaya Ankara
tel.-faks: 0312. 439 01 69
www.ottoyayin.com
otto@ottoyayin.com
facebook.com/otto.yayinlari
twitter.com/ottoyayin

MUHYİDDÎN İBN ARABÎ VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

CAĞFER KARADAŞ

OTTO

CAĞFER KARADAŞ

Sivas merkez Kartalca köyünde doğdu (1964). Kayseri İmam-Hatip Lisesi'ni (1984) ardından Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi (1989). Yüksek lisansını (1991) ve doktorasını tamamladı (1997). Türkmenistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ders verdi (1999-2000). Yardımcı Doçent (1999), Doçent (2004), ve Profesör unvanını aldı (2010). AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı olarak görev yaptı (2012-2015). DİYK üyeliğine getirildi (2015). Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'nda öğretim üyesidir. Evli ve iki çocuk babasıdır. Yayımlanan kitapları; *Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi*, (1991); *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (1997), *Bâkıllanî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, (2003); *Gazzâlî*, (2004); *İslam'ın İnanç Yapısı* (2006); *Muhyiddin İbn Arabi*, (2008); *İslam Düşüncesinde Ahiret* (2008); *On Kısa Sure ile Son Peygamber* (2008); *Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi* (2009); *Ususu'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*, (2010); *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan* (2011); *Hidayet Rehberleri Peygamberler –Kur'an'da Adı Geçen 25 Peygamber–* (2013); *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, (2014); *Düşünce Dünyamızı Aydınlatan 40 İslam Alimi* (2015); *Kadere İman* (2015); *Hatem: Son Peygamber Hz. Muhammed Mustafa (sav)* (2015); *İslam Akaidi* (2017); *Akaid ve Kelama Giriş* (2017); *Matüridî* (2017).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 13

GİRİŞ 15
DÖNEMİNDEKİ İSLAM DÜNYASI 15
1. Siyasi Gelişmeler 15
1.1. Doğu İslam Dünyası 15
1.2. Batı İslam Dünyası 17
2. İslam Dünyasında Kültür ve Medeniyet 19
2.1. İslam Kültür ve Medeniyetinin Dinamikleri 19
2.1.1. Yazı 21
2.1.2. Mescit 22
2.1.3. Şehir 22
3. Batı İslam Dünyasının Kültürel ve Sosyal Durumu 24

BİRİNCİ BÖLÜM
HAYATI VE İRFAN YOLCUĞU 29
1. İbn Arabî'nin Hayatı 29
2. İbn Arabî'nin İrfan Yolculuğu: Güzergâhı ve Mürşitleri 42
2.1. Batı Güzergâhı 47
2.1.1. Mürsiye/Murcia (Endülüs/İspanya) 47
2.1.2. İşbiliye/Sevilla (Endülüs/İspanya) 47
2.1.3. Mevrur (Endülüs) 54
2.1.4. Mirşane/Marchena (Endülüs/İspanya) 54
2.1.5. Gırnata/Granada (Endülüs/İspanya) 54
2.1.6. Kurtuba/Cordoba (Endülüs/İspanya) 54
2.1.7. Runde/Ronda (Endülüs/İspanya) 56
2.1.8. Bağa (Endülüs) 56
2.1.9. Karmune/Carmona (Endülüs/İspanya) 56
2.1.10. el-Cezîretü'l-Hadrâ (Endülüs) 56
2.1.11. Sebte/Septa (Mağrib/İspanya) 57
2.1.12. Fas (Mağrib/Fas) 57
2.1.13. Bicaye (Mağrib/Cezayir) 59
2.1.14. Tunus (Mağrib/Tunus) 60
2.1.15. Dâru'l-Kîr (Mağrib) 60
2.2. Doğu Güzergâhı 60

2.2.1. Kudüs (Beytü'l-Makdis) 60
2.2.2. Mekke (Hicaz/Arabistan) 60
2.2.3. Doğu Seyahatinin Diğer Güzergâhları 66
3. İbn Arabî'nin Şahsiyeti ve Eserleri 66

İKİNCİ BÖLÜM
BİLGİ NAZARİYESİ 75
1. Bilginin Mahiyeti ve Önemi 75
2. Bilginin Kaynakları 79
2.1. Beş Duyu, Hayal ve Fikir 80
2.2. Akıl 81
2.3. Haber 83
2.3.1. Kur'an 83
2.3.2. Hadis 84
2.3.3. Akıl-Nakil Çatışması 84
2.4. Alternatif Bilgi Edinme Yolu: Keşif 85
2.4.1. Keşfin Geçerliliğine Dair Deliller 86
2.4.2. Keşfin Diğer Türleri 87
2.4.3. Kalp 90
2.4.4. Nebi-Veli Bilgisi 91
2.4.5. Keşfin Oluşumu ve Keşif Ehli 92
3. Bilginin Sınırı 93
3.1. Nazari Bilginin Sınırı 94
3.2. Keşfi Bilginin Sınırı 96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
VARLIK MERTEBELERİ 99
1. Zât Mertebesi 99
1.1. Allah'ın Varlığı 99
1.2. Allah'ın Birliği 111
2. Ulûhet/İsim ve Sıfatlar Mertebesi 115
2.1. İsimlerin ve Sıfatların Mahiyetleri 115
2.2. İsimlerin Ortaya Çıkışı 118
2.3. Ulûhet 119
2.4. İlahî İsim ve Sıfatların Tevkifi Oluşu 120
2.5. İlahî İsim ve Sıfatların Zaitliği Meselesi 122
2.6. İsim ve Sıfatlarda Ortaklık 123
2.7. İlahî İsimlerin Taksimi 125
2.8. Ümmehâtü'l-Esmâ/Külli İsimler 127
2.9. Allah'ı Selb Yoluyla Niteleme 137
2.10. Haberi Sıfatlar ya da Müteşâbihât 138
2.11. Allah'ın Fiilleri 142
2.12. İsimler Arası Münasebet 143
2.12.1. Bilgi ve Varlık Münasebeti 143
2.12.2. Üstünlük Bakımından Münasebet 144
2.13. İsimlerin Sayısı 146

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ 151
1. Âlem 151
2. Âlemin Yaratılışı 158
2.1. Yaratma 158
2.2. A'yân-ı Sâbite 162
2.3. Tecelli 164
2.4. Yaratmada İsimlerin Rölü 165
3. Yaratılış Serüveni 168
3.1. 'Amâ 168
3.2. Akıl ve Nefs 170
3.3. Tabiat 171
3.4. Hebâ 172
3.5. Cism-i Küllî 173

BEŞİNCİ BÖLÜM
İNSAN-I KÂMİL 175
1. İnsan 175
2. Varlık Boyutu 176
3. Marifet Boyutu 182
4. Ahlak Boyutu 185

SONUÇ 189

KAYNAKLAR 193

DİZİN 203

ÖNSÖZ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...
Alemlerin rabbi Yüce Allah'a şükür; rahmet peygamberi Hz. Muhammed Mustafa, onun ailesi, kutlu dostları ve yolundan gidenlere selam olsun...

Endülüs İslam Medeniyeti, İslam medeniyeti içerisinde olduğu gibi dünya ölçeğinde de önemli bir yere sahiptir. Mimariden sanata, bilimden edebiyata, coğrafyadan seyahatnamelere kadar ortaya konulan eserler bu medeniyetin yüksek değerine işaret eder ki bu ilim ve kültür ortamında yetişen âlimler, kıymeti bu gün dahi ölçülemeyecek eserler vermişlerdir.

Çalışmamıza konu olan Muhyiddîn İbn Arabî, Endülüs İslam medeniyetinin çöküş döneminin parlak bir tezahürü ve bu yüksek medeniyet birikiminin yansıtıcısıdır. Eserlerinin hâlâ ilgi çekmesi, her din ve her milletten birçok insanın hayranlığının artarak devam etmesi, onun bu yansıtıcılık görevini bugün dahi sürdürdüğünü gösterir.

İbn Arabî her ne kadar batı İslam dünyasında (Mağrib) yetişmiş ise de onun esas yankısı doğuda ortaya çıkmıştır. Mekke'de aldığı irşat görevi onu doğunun en ücra köşelerine kadar sevk etmiş, o da başta ilim, irfan ve ahlak olmak üzere toplumun ihtiyaç duyduğu hemen her konuda eserler vererek bu görevini başarıyla yerine getirmiştir. Özellikle dönemin idarecilerine yönelik tavsiye ve telkinleri onun sıradan bir âlim ve irşat adamı değil, bilimden siyasete her konuda görüş ileri sürebilecek yetkinlikte bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Bu özelliği ile İbn Arabî, bir taraftan toplumsal olaylarla ilgilenirken diğer ta-

raftan fıkıhtan kelama, tasavvuftan tarihe kadar birçok ilim dalında eserler vermiştir. Onun baş eseri *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* âdeta bütün ilimlerin derlendiği bir ansiklopedi mahiyetindedir ve bu hâliyle onun ilgi alanlarını gösteren en önemli belgedir.

Ülkemizde İbn Arabî hakkında birçok çalışma yapılmış ise de bu çalışmaların hem nicelik hem de nitelik olarak yeterli olduğunu söylemek güçtür. Bu alanda yeni çalışmalara ve yeni yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Biz bu çalışmada, yukarıda anılan özelliklere sahip olan İbn Arabî'nin bilhassa düşünür kimliğini öne çıkartmayı hedefledik. Bir diğer deyişle onun sahip olduğu birikimi nasıl elde ettiğini ve bunu nasıl yansıttığını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamız, İbn Arabî dönemine kadar İslam dünyasındaki gelişmeleri ve batı İslam dünyasının sosyo-kültürel hayatını özetleyen bir giriş ile beş bölümden oluşmaktadır. Bölümlerde sırasıyla, İbn Arabî'nin hayatı, irfan yolculuğu ve kişiliği; bilgi nazariyesi; varlık mertebeleri; Allah-âlem ilişkisi ve zübde-i âlem kabul edilen insan ve insanın en yüce makamı sayılan insan-ı kâmil konuları ele alınmıştır.

Eserimiz, büyük düşünür için bir dua ve hatırlama vesilesi, okurlarımızın bilgi dağarcığına da küçük bir katkı sağlarsa bu bizi ziyadesiyle memnun edecektir.

Çalışmamıza değerli katkılarda bulunan muhterem merhum hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz ve Prof. Dr. Mustafa Kara; değerli dostlarım Prof. Dr. Adem Apak, Prof. Dr. Salih Çift ve Doç. Dr. Muhammed Abay ile yazım tashihinde bulunan kıymetli eşim Saadet Hanımefendiye teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Gayret bizden tevfik Yüce Allah'tandır.

Cağfer Karadaş
Bursa 2017

GİRİŞ
DÖNEMİNDEKİ İSLAM DÜNYASI

1. Siyasi Gelişmeler

1.1. Doğu İslam Dünyası

Hz. Peygamber döneminde Arap Yarımadası'nın tamamına yakını İslam'la tanışmıştı. Bu durum Hz. Ebû Bekir döneminde kalıcı hâle getirildikten sonra Arap Yarımadası'nın dışına taşan fetih faaliyetleri başladı. Bizans ve İran topraklarındaki fetih faaliyetleri Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde hızını artırarak devam etti. Hz. Osman'ın son altı yılı ile Hz. Ali dönemi iç hesaplaşmalara sahne oldu. Bu iç hesaplaşma sonucu meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları, beraberinde sosyal ve siyasal alanda ciddi parçalanmaları getirdi; ümmetin birlik ve bütünlüğü bozuldu. Hz. Ali ve taraftarları; Hz. Âişe, Hz. Talha ve Hz. Zubeyr'den oluşan Cemel ashabı; Hz. Muâviye ve taraftarları ile Hariciler adı altında dört siyasi/askerî grup tarih sahnesinde yerini aldı. Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullâh b. Ömer ve Usâme b. Zeyd gibi olaylara karışmayan sahabiler ise çekimserler grubunu oluşturdu. İçerdeki bu karışıklığa rağmen dışardan bir tehdit gelmedi. Çünkü İslam'ın ortaya çıktığı dönemde iki güçlü devletten İran bertaraf edilmiş, Bizans ise Anadolu içlerine kadar çekilmeye mecbur bırakılmıştı. Bu yüzden söz konusu iç karışıklıklar esnasında toprak kaybı yaşanmadı. Emevi ailesinden Hz. Muâviye'nin Hz. Ali ve taraftarlarına karşı siyasi başarısı ile birlikte İslam devletinin merkezi Şam'a taşındı ve fetih hareketleri kaldığı yerden devam etti. İslam devleti sınırları Emevi iktidarının sonunda batıda Kuzey Afrika'nın tamamı ile İbn Arabî'nin doğduğu ve gençliğini geçirdiği Endülüs'ü (İber Yarımadası) içine alacak genişliğe ulaştı; ku-

zeyde, Kafkaslar aşıldı, Anadolu'nun doğusu Bizans'tan koparıldı; doğuda ise Harezm bölgesi, Amuderya'nın öte yakasındaki Maveraünnehir etki altına alındı. Emevi halifesi Velîd b. Abdulmelik zamanında Irak valisi olan Haccâc'ın görevlendirdiği Muhammed b. Kâsım es-Sekafî tarafından Hindistan içlerine doğru akınlar düzenlendi ve Sind bölgesinin fethi gerçekleştirildi.[1]

Abbasiler dönemi, bu fetih hareketlerinin devamını sağlamanın yanında fethedilen bölgelerde sürdürülebilir bir kalıcılığı sağlama yönünde adımların atıldığı bir süreç oldu. Bununla birlikte istikrarlı bir merkezî yapı kuramayan Abbasiler, zamanla merkezî otoritenin zayıflamasına paralel olarak, doğu-batı uçlarında birçok devletin kurulmasına ve bu devletlerin merkezden bağımsız hareket etmesine engel olamadı. Hatta kendi varlığını tehdit etmediği sürece bu devletlere karşı anlaşma ve yönlendirme siyaseti güttü. Bu şekilde doğuda, Tahiriler (205-259/821-873), Samaniler (204-395/819-1005), Saffariler (253-900/867-1495), Maveraünnehir'de etkili olan Karahanlılar (382-607/992-1211), Afganistan'da kurulan ancak Hindistan'ın İslamlaşmasında önemli rol oynayan Gazneliler (352-582/9631186) ile İran coğrafyasında kurulan ve Şii eğilimleriyle tanınan Büveyhiler devleti kuruldu. (320-454/932-1062). Selçukluların (429-590/1038-1194) tarih sahnesine çıkması ile birlikte doğu İslam coğrafyasındaki irili ufaklı Şii devletler ortadan kalktı; halife ile kurulan koalisyon sayesinde Amuderya'dan Akdeniz kıyılarına kadar olan geniş bir alan hâkimiyetlerine girdi. Daha önce Gaznelilere, ardından Selçuklulara bağlı olan Harezm bölgesi merkezli Harezmşahlar Devleti (470-628/1077-1231), İran ve Maveraünnehir bölgesini içine alan bir genişliğe ulaşmakla birlikte, doğudan gelen Moğol saldırılarına dayanamayarak yıkıldı. Doğu İslam dünyası 7/13. yüzyılda anılan Moğol saldırılarının yanı sıra batıdan gelen ve Kudüs'ü hedefleyen Haçlı saldırıları ile de mücadele etmek zorunda kaldı. Batıda Endülüs, Doğuda ise Kudüs'e yönelik Haçlı seferleri döneminde yaşayan İbn Arabî'nin ortamın psikolojisinden oldukça etkilendiği; bu etki altında Anadolu Selçuklu Sultanı İzzeddîn Keykavus'a, Hristi-

[1] İbn Hazm, *Risâle fî Cumeli Futûhi'l-İslâm ba'de Rasûlullâhi Sallallâhu Aleyhi Vesellem*, (*Resâil İbn Hazm el-Endelûsî*, nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1981, II, 125-133; a. mlf., *Risâle fî Fadâili'l-Endelus*, (*Resâil İbn Hazm el-Endelûsî*, nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1981, II, 184.

yanlara karşı mücadele edilmesi ve müsamaha gösterilmemesini telkin eden bir mektup yazdığı görülmektedir.[2]

1.2. Batı İslam Dünyası

Batı İslam dünyası denildiğinde bugün, Mısır'dan Mağrib'e (Fas) kadar uzanan Kuzey Afrika ile Endülüs (İber Yarımadası), Sicilya, Malta ve Girit gibi adaları içine alan bölge akla gelmektedir. Hâlbuki Müslüman tarihçiler batı anlamında kullandıkları 'mağrib' ifadesi ile Mısır'ı dışarıda tutarlar ve onu doğu İslam dünyasının bir parçası sayarlar. Mısır dışındaki Kuzey Afrika'yı da yakın (ednâ), orta (vustâ) ve uzak Afrika (aksâ İfrîka) olmak üzere üç bölge olarak değerlendirirler. Yakın Afrika, Tunus; Orta Afrika, Cezayir; Uzak Afrika ise Arap dünyasında bugün el-Memleketu'l-Mağribiyye olarak bilinen Fas'tır. Bu yakın, orta ve uzak adlandırması tamamıyla merkezin Hicaz veya Bağdat olarak alınmasına göredir.[3] Çünkü İslam coğrafyasının merkezini dinî anlamda Hicaz, siyasi ve kültürel anlamda ise Abbasi Halifeliği boyunca Bağdat temsil etmekteydi. Nitekim tarihçi ve coğrafyacı Ya'kûbî (ö. 292/905), Irak'ı "dünyanın ortası", Bağdat'ı ise "Irak'ın ortası" diye niteler.[4] Batı İslam dünyasının en büyük coğraf, parçası olan Kuzey Afrika halkının çoğunluğunu önceleri putperest olan daha sonra özellikle Roma'nın Hristiyanlığı kabul etmesi ile bu dine meyleden, İslam fetihleri ile de İslam dinini benimseyen Berberiler oluşturmaktadır. Berber, isminin Romalılarca verildiği kuvvetle muhtemeldir.[5]

Mısır dâhil Kuzey Afrika'nın fethi, ilk iki yüzyıllık süreç içerisinde gerçekleştirildi. Amr b. el-Âs, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Mısır fethini tamamladı. Kuzey Afrika'nın diğer yerlerinin fethi ise Hz. Osman döneminde Abdullâh b. Sa'd b. Ebû Serh ile başladı. Muâviye döneminde Ukbe b. Nâfi' el-Fihrî ile Müslümanların bölgedeki hâkimiyet alanı genişlemeye devam etti. Bu sırada Müslüman nüfusun buralara yerleşmesi ve daha önce

[2] İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, ts., Dâru Sâdır (DS), IV, 533, 547; a. mlf., *Muhâdaratu'l-Ebrâr ve Musâmeratu'l-Ahyâr*, Beyrut ts., Dâru Sâdır, s. 454-457.

[3] Bugün Batı dünyasının kültürel ve siyasal hâkimiyeti dolayısıyla coğrafi adlandırmalar Avrupa merkez alınarak yapılmaktadır. Sözgelimi Ortadoğu, Uzakdoğu adlandırması tamamıyla Avrupa'nın merkez alınmasına göredir

[4] Ya'kûbî, *Kitâbu'l-Buldân* (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, edit. M. J. De Goeje), Brill 1967, s. 233.

[5] Yahyâ Huveydî, *Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye fî'l-Kârreti'l-İfrîkiyye*, Kahire 1966, s. 11-17.

Hristiyan olan Berberilerin ihtida etmesiyle İslam, Sudan'dan Atlas Okyanusu kıyılarına kadar yayıldı. Bu bölgenin fethi Velîd b. Abdulmelik döneminde Mûsâ b. Nusayr tarafından tamamlandı. Sicilya'nın fethi, Ağlebiler döneminde, Ebû Yûsuf'un öğrencisi olan Hanefi kadı Esed b. el-Furât tarafından 212/822 yılında gerçekleştirildi. Girit (İkritiş) ise Berberilerden Ebû Hafs Ömer b. Îsâ b. Nusayr'ın gayretleri ile tamamlandı, ancak 350/961 yılında Rumların galip gelmesiyle elden çıktı.[6] Yine bir Akdeniz adası olan Malta ise 255/868 tarihinde ele geçirildi.[7] Endülüs'e yönelik fetihler, 92/711 yılında Târık b. Ziyâd komutasında başladı; Mûsâ b. Nusayr ise fetih faaliyetini devam ettirdi. Bu şekilde Akdeniz'den (el-Bahru'ş-Şâmî) Atlas Okyanusu'na (el-Bahru'l-Muhît) kadar olan bölgeyi içine alan yarımadanın fethi büyük bir hızla tamamlanmış oldu. Daha sonraları Hristiyan güçlerin tekrar toparlanması üzerine ancak yarımadanın yarısı elde tutulabildi.[8]

Doğuda olduğu gibi batıda da Abbasi Devleti'nde merkezî idarenin gücünün zayıflamasına paralel olarak 2/8. asırdan itibaren yerel devletçikler oluşmaya başladı. Kuzey Afrika'da, Abdurrahmân b. Rustem önderliğinde Rüstemiler (160-296/777-909), İdrîs b. Abdullâh'ın kurduğu İdrisiler (172-314/789-926) Hârûn Reşîd'in bölgeye vali olarak atadığı İbrâhîm b. Ağlebî liderliğinde ise Ağlebiler (184-296/800-909) Devleti kuruldu. Bunlardan Ağlebiler, bulundukları bölgelere atanan Abbasi valilerinin zamanla bağımsız hareket etmesi sonucunda kurulurken Rüstemiler, merkezde takibata uğrayan Haricilerin Kuzey Afrika'ya yerleşmeleri; İdrisiler ise Hz. Ali evladından bazı kişilerin merkezin baskısından dolayı Mağrib bölgesine intikal etmeleri ile gerçekleşmiş devletlerdir. Alevi İdrisilerin mutedil ve Sünni karakterine karşın 297/909 tarihinde bölgeye gelen ikinci Alevi-Şii grup Fatımiler, Bâtını bir itikat anlayışını temsil etmişlerdir. Bâtını-Fatımilerin Mısır'ı ele geçirmeleri (358/969) ve oraya önem vermeleri Kuzey Afrika'nın batısının –Endülüs dâhil– Sünni-Maliki fıkhına bağlı ilk Berberi devlet olan Murabıtların (448-541/1056-1147) hâkimiyetine geçmesine neden oldu. Murabıtların ardından bölgeye koyu nassçı bir

[6] İbn Hazm, *Risâle fî Cumeli Futûhi'l-İslâm*, II, 128-129; Yahyâ Huveydî, *age.*, s. 17-21.
[7] Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, trc. E. Merçil-M. İpşirli, İstanbul 1980, s. 30.
[8] İbn Hazm, *Cumeli Futûhi'l-İslâm*, II, 128-129; a. mlf., *Risâle fî Fadâili'l-Endelus*, II, 184.

anlayışı temsil eden ve Şia'ya yakın 'mehdilik' anlayışını benimseyen Muvahhidler (524-667/1130-1269) hâkim oldular.[9]

Endülüs ise merkezî iktidarın Şam'dan Bağdat'a geçmesi yani Abbasilerin yönetimi ele alması ile yeni iktidarı tanımayan Emevi ailesinden gelenlerce Endülüs Emevi Yönetimi adı altında bir süre bağımsız olarak idare edildi. Bu sırada kuzeyden gelen Hristiyan Latin saldırıları karşısında Kuzey Afrika'da kurulmuş Müslüman devletlerden yardım istendi, bu doğrultuda olmak üzere Endülüs, önce Murabıtların (1056-1147) sonra da Muvahhidlerin (1130-1147) etkisi altına girdi. Bu devletlerin yıkılması ile küçük emirliklere (mulûk-i tavâif) bölünen Endülüs Müslümanları Latinlerin saldırıları karşısında fazla dayanamadı. 897/1492 tarihinde son devlet Gırnata'nın düşmesi ile Müslümanların Endülüs'teki siyasi varlıkları son buldu[10] ve siyasi gücünü kaybeden Müslüman ahali için zor bir hayat süreci başladı. Hristiyanların bölgeyi hâkimiyetlerine alması ile birlikte camiler yıkıldı, kütüphaneler tahrip edildi, kitaplar meydanlarda yakıldı. Müslüman halk, Hristiyanlaştırma dayatmasına maruz kaldı; ibadet hayatından giyim ve kuşama kadar her hareket ve davranışa müdahale edildi. Karşı gelenler engizisyon mahkemelerinde yargılanıp acımasızca katledildi. Bu baskılar karşısında halk evde başka, sokakta başka giyinmeye ve davranmaya başladı. Sonuçta 'Moriskos' adı verilen, evde Müslüman, dışarıda Hristiyan gibi davranan gizli bir Müslüman topluluk ortaya çıktı.[11]

2. İslam Dünyasında Kültür ve Medeniyet

2.1. İslam Kültür ve Medeniyetinin Dinamikleri

Müslümanların büyük gayretleri sonucu meydana gelen askerî ve siyasi yayılma, kültürel gelişmeyi ve İslam medeniyetinin ilk nüvelerinin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Tarihe sadece savaş

[9] Yahya Huveydî, *age.*, s. 141-274; Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, s. 25-38, 59-62.

[10] Bkz. A. G. Palencia, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelûsî*, trc. Huseyn Mu'nis, Kahire 1955, s. 1-29; G. S. Colan, *el-Endelûs*, trc. İbrâhîm Hurşid-Abdulhamîd Yûnus-Hasan Osmân, Beyrut 1980, s. 107-141; Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1982, s. 345-351; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Komisyon, İstanbul 1995, I, 263-267, 473-475. Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, trc. M. A. Kılıçbay, Ankara 2001, s. 78-80.

[11] M. Ali el-Kettânî, "Islam in Andalucia Since the Fall of Granada Until the end of the 19th Century", *İslâm Gelenek ve Yenileşme içinde*, İstanbul 1996. s. 251-264; Rodrigo de Zayas, "Endülüs'te Yüzbinlerce Müslüman Katledildi", trc. Cemal Aydın, *Emdülüs'ten İspanya'ya* içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 109-114.

ve fetih süreci olarak bakılmadığında, bu savaş ve fetihler arasında bulunan geniş zaman dilimlerinde muazzam gelişmelerin yaşandığı açıkça görülebilir. Aslında tarih bu bakış açısıyla değerlendirilirse zamanın büyük kesiminin barış dönemi olduğu ve buna nispetle çok kısa diyebileceğimiz bir zaman diliminin savaşa ayrıldığı açıkça müşahede edilebilir. Sözgelimi Hz. Peygamber'in yaptığı savaşların, 63 yıllık ömrünün ve 23 yıllık peygamberlik döneminin yüzde kaçına tekabül ettiğini hesapladığımızda, savaşlara ayrılan zaman diliminin çok az olduğu gerçeği karşımıza çıkar. Ama ne yazık ki tarihî dönemeçler büyük ölçüde savaşlarla belirlendiği için savaşlar küçük bir zaman dilimini işgal etmekle birlikte, âdeta tarihin temel taşlarını oluşturduğu gözleminden hareketle tarih yazımı büyük ölçüde savaşlarla şekillenmiştir. Ancak İslam tarihi incelendiğinde, barış dönemlerinde İslam'ın insanlar arasında yayılmasının daha hızlı olduğu bir vakıadır. Sözgelimi Hudeybiye Barış Anlaşması'nın yaşandığı iki yıl içinde bütün Arap Yarımadası'na İslam tebliği ulaşmış, başta İran ve Bizans olmak üzere dönemin önemli devlet adamlarına mektup yoluyla İslam daveti iletilmiştir. Ancak tebliğin bu genişliğe ulaşmasının arkasında ve altında savaşla elde edilmiş bir güç ve itibarın yattığını da göz ardı etmemek lazımdır. Bununla birlikte İslam isminin 'barış' ve 'esenlik' anlamında olduğu gibi temel amaç savaş değil barıştır ve barışı yaşatmaktır. Yukarıda söz konusu olan Hudeybiye Barış Anlaşması, aleyhte hükümler içermesine rağmen hayata geçirilmiş ve Müslümanlar tarafından sonuna kadar hükümlerine sadık kalınmıştır. Ne zaman ki hükümleri Mekkeli müşrikler tarafından ihlal edilmiş, o zaman geçersiz hâle gelmiştir.

Barış dönemi niçin önemlidir ve korunmalıdır? Bu sorunun en güzel cevabı yukarıda da kısmen değinildiği gibi, kültürel ve sosyal faaliyetlere imkân vermesidir. Nitekim ilk yıllardan itibaren Müslümanların ortaya koyduğu kültür ve medeniyet faaliyetleri hem İslam'ın yayılmasında hem de Müslümanların bir medeniyet kurucusu olarak tarih sahnesindeki yerlerini almalarında etkili olmuştur. Müslümanların hâkim olduğu ilk kentin adının 'medeniyet' kelimesinin bağlı olduğu kökten gelen 'Medine' olarak isimlendirilmesi bunun en çarpıcı göstergesidir. Bu alanda her kültürel faaliyet önemli olmakla birlikte Müslümanların gerçekleştirdiği üç faaliyet öne çıkmaktadır: yazı, mescit ve şehir.

2.1.1. Yazı

Hz. Peygamber'in, daha sağlığında iken vahyi, vahiy kâtipleri vasıtasıyla kayda geçirmesi ve yazılı belgeler hâline getirmesi, onun yazılı kültüre verdiği önemi göstermektedir. Bu şekilde bir eğitimden geçen sahabe, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra bu yazılı belgelere dayanarak Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın toplanması (cem) ve kitap (Mushaf) hâline getirilmesini gerçekleştirmiş, Hz. Osman döneminde bu Mushaf, istinsah suretiyle çoğaltılarak bütün Müslümanların istifade etmesi için Kufe, Basra, Medine, Mekke, Mısır Şam, Bahreyn, Yemen ve Cezire gibi çeşitli merkezlere gönderilmiştir. Emeviler döneminde Kur'an yazımı hızlanmış, buna paralel olarak yazı kalitesi ve yazma sanatı gelişmiştir.[12] Kolay ve doğru okuma yönünde çeşitli adımlar atılmış ve çok farklı yazı türleri doğmuştur. Bunu, 1/7. asrın başlarında Hz. Peygamber'in sözleri, hareketleri ve uygulamalarını ihtiva eden hadislerin toplanması takip etmiştir. Hadislerin toplanması (tedvîn) faaliyeti Emevi halifelerinden Ömer b. Abdulazîz tarafından resmî hâle getirilmiş ve Kur'an yanında İslam'ın ikinci kaynağı olan sünnet de böylece kayıtlara geçirilmiştir.[13] Bu araştırma ve derleme merakı sonraki yıllarda artarak devam etmiştir. İlk yüzyılda Emevi halifelerinin desteği ile Yunanca, Süryanice ve Farsçadan çeviriler yapılmıştır. Ünlü bilim adamı Fuat Sezgin'in Türkiye Bilimler Akademisinde verdiği konferansta, "Daha ilk yüzyılda okuma yazma ilgisi salgın bir hastalık gibi tüm İslam dünyasını etkiledi. Ben kişisel olarak, aynı yüzyılın sonuna doğru İslam dünyası içinde gelişen okuyup yazar sayısının o çağdaki başka hiçbir yerle kıyas kabul etmez bir düzeye ulaştığına inanıyorum."[14] şeklindeki tespiti de bunu doğrulamaktadır. Yukarıda değinilen hadis toplama geleneği, Müslüman ilim adamlarında bilginin, hocadan sağlam bir şekilde alınmasını ve ekol disiplinini beraberinde getirmiş, böylece bir bilginin hangi kaynaktan ve ne şekilde alındığı tam olarak ortaya çıkmıştır. Yine Sezgin'in kanaatine göre İslam dünyasında çok erken dönemde ele alınan bir prob-

[12] Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*, Ankara 2004, s. 48-83, 301-339.
[13] İzmirli İsmail Hakkı, *Hadîs Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, İstanbul 2002, s. 62-68.
[14] Fuat Sezgin, *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, TÜBA, Ankara 2004, s. 24.

lemi sistematik olarak okuyucuya sunan kitap tipi Avrupa'da ilk defa 17, belki 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır.[15]

2.1.2. Mescit

İkinci önemli kültür faaliyeti, yine Hz. Peygamber'in sağlığında başlayan ve İslam kültür merkezi işlevi gören 'mescit' inşasıdır. Mescidin diğer ve önemli bir işlevi ise, İslam toplumunun oluşmasında, Müslümanlar arasında birlik-beraberliğin sağlanmasında oynadığı roldür. Bu önemine binaen Hz. Peygamber Medine'ye varır varmaz devesinin ilk çöktüğü alana, satın almak suretiyle, bir mescit inşa ettirmiş ve inşaatın her safhasında fiilen görev almıştır. İlk yapılan bu mescit bir ibadet mahalli olmasının yanında, askerî, idari ve sosyal işlerin müzakere edildiği; yabancı elçi ve konukların karşılandığı; bazen de çeşitli gösteri ve müsabakaların düzenlendiği bir fonksiyon icra etmiştir. Mescidin yanına hurma dallarıyla örtülü olarak yapılan Suffe ise fakirlerin barınağı olmasının yanı sıra okuma-yazma ve Kur'an öğretmek üzere öğretmenlerin görev yaptığı bir eğitim ve öğretim yeri olarak işlev görmüştür. Sahabeden Ubâde b. Sâmit bunlardan biridir.[16] Aliye İzzetbegoviç'in ifadesiyle, "Mescid-i Nebevî 'Rabbinin adıyla oku' diye Kur'an'ın ilk ayeti ile istenen dinle bilimin bütünleşmesinin teknik bakımdan gerçekleşmesini"[17] sağlamıştır. Bu özelliği ile Peygamber Mescidi'nin (el-Mescidu'n-Nebevî) mescit, han, hamam, medrese, tekke/hankâh ve aşevinden müteşekkil 'külliye'lerin ilk örneği olduğu açıktır. Bu başlangıç, Müslümanlara, her gittikleri ve kurdukları şehirlerde ilk olarak mescit ve müştemilatını yapma geleneğinin oluşmasını sağlamış, böylece mescitler, müştemilatı ile birlikte birer eğitim ve kültür merkezi fonksiyonu icra etmeye başlamıştır.

2.1.3. Şehir

Üçüncü önemli kültür faaliyeti ise İslam medeniyetinin zeminini teşkil eden şehir kurma faaliyetleridir. Hz. Peygamber'in bir

[15] Fuat Sezgin, *age.*, s. 38.

[16] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ), Ankara 2003, I, 767-773; Cahid Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005, s. 109-118; Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyet ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999, s. 295-297; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004, s. 133-139.

[17] Aliye İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, trc. Salih Şaban, İstanbul 1993, s. 243.

köy olan Yesrib'i şehir (medîne) hâline getirmesi, onun terbiyesi altında yetişmiş sahabe için belirleyici olmuştur. Hz. Ömer döneminde kurulan Basra, Kufe ve Fustat şehirleri İslam kültürünün yayılmasının ve medeniyet projesinin hayata geçirilmesinin zeminini teşkil etmiştir. Başlangıçta ordugâh olarak kurulan bu şehirler Hz. Ömer'in orada inşa edilen mescitlere Medine'den özellikle bilgi ve kültürleri ile öne çıkan sahabileri göndermesi ile birer ilim ve kültür merkezi hâline gelmiştir. Özellikle Hasan-ı Basrî'nin Basra'da, Ebû Hanîfe'nin Kufe'deki faaliyetleri bu açıdan kayda değerdir. Bu faaliyetler sahabe döneminden itibaren başlamıştır. Nitekim Ebü Hanîfe'nin Kufe'deki faaliyetinin temelini Kufe Mescidi'nde sahabeden Abdullâh b. Mes'üd'un başlattığı ders halkası oluşturmaktadır. Bu dönemde "İslam şehri" olarak anılan şehirleri; Mekke, Medine gibi kutsal şehirler; Basra, Kufe, Fustat, Kayrevan, Kahire gibi yeni kurulan şehirler ve Şam, Semerkant ve Buhara gibi kurulu olarak devralınan şehirler olmak üzere üç grupta değerlendirmek mümkündür.[18]

Cami merkezli kurulan şehirlerde[19] camiler, –yukarıda geçtiği gibi– sadece bir ibadet mahalli değil aynı zamanda ilim meclisleri görevi de görmüş; yanlarına inşa edilen medreseler ve tekke/hankâhlar ile eğitim, kurumsal bir yapıya kavuşmuştur ki bir batılı yazarın, "Müslüman kentleri, camilerin yanında yer alan medreseleriyle, düşünce zirveleridir."[20] demekten kendini alamadığı görülür. Yazarın anlattığına göre İslam kentinin merkezinde Cuma namazlarının kılındığı bir cami yer almaktadır. Bu cami, âdeta şehrin kalbi gibidir, her yol oraya çıkmaktadır. Anadolu kentlerinde bu camiye 'ulucami' ya da "câmi-i kebîr" isimleri verilmiştir. Merkezde yer alan bu caminin yakınlarında çarşı (sük) bulunmaktadır. Çarşı, hanlar ve düzenli bir şekilde yerleştirilmiş dükkânlardan oluşmakta; bitişiğinde veya içinde, hem dışardan gelen tüccarlara hem de şehir ahalisine hizmet veren hamamlar yer almaktadır. Zanaatkârlar, cami merkez olmak üzere daireler hâlinde yerleşmişler; camiye en yakın

[18] Ünal Kılıç, *Şehir Yönetimi ve Valilik*, Konya 2004, s. 82; Adem Apak, *İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-As*, Ankara 2001, s. 275-277.

[19] Tarihçi Ya'kûbî'nin verdiği bilgiye göre Hz. Ömer'in emri ile Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından kurulan şehirdeki kabilelerin yerleşimi mescit esas alınarak yapılmıştır. (*Kitâbu'l-Buldân*, s. 310).

[20] Braudel, *age.*, s. 101.

konumda ıtriyatçılar, buhurcular, sonra kumaş ve örtü satılan dükkânlar; bunları da mücevherciler ve gıda dükkânları takip etmiş, en sonda ise dericiler, ayakkabıcılar, demirciler, çömlekçiler ve eğiriciler yer almıştır.[21]

Bu özelliklerde kurulmuş ve İbn Arabî döneminde hâlâ güzelliğini ve canlılığını yitirmemiş en büyük İslam kentleri, yeni kurulmuş bulunan Bağdat, Samarra, Basra, Kahire, Şam, Tunus, Merakeş ile kurulu olarak Müslümanların eline geçip birer İslam kültür merkezlerine dönüşen Şam, Semarkant, Buhara, Merv, Nişabur, Belh, Kurtuba/Cordoba, İşbiliye/Sevilla ve Gırnata/Granada şeklinde sayılabilir.[22]

3. Batı İslam Dünyasının Kültürel ve Sosyal Durumu

Batı İslam dünyasını özel olarak ele almamızın nedeni, İbn Arabî'nin bu bölgeye ve bölge kültürüne mensup olmasıdır. Eğer batı İslam dünyası ve kültürel yapısı iyi tanınır ve tahlil edilirse İbn Arabî'nin daha iyi anlaşılacağında kuşku yoktur. Bu sebeple İslam coğrafyasının batısını kültürel ve sosyal açıdan ayrı ele almak gerekmektedir.

Müslümanların fethinden sonra Endülüs'ün bulunduğu İber Yarımadası'nda yeni bir toplum profili oluşmuştur. Daha önce ülkede Hristiyan çoğunluk Hispano-Romen ve yine aynı dine mensup olan Vizigotlar ile önemli ölçüde Yahudi nüfus üstüne, Araplar, Berberiler ve mevaliden müteşekkil Müslüman topluluklar eklenmiş; bu çeşitliliğe daha sonra Müslüman İspanyollar (müvelled) ile Orta ve Doğu Avrupa kökenli azınlıklar (sekâlibe) da ilave olmuştur.[23] Bu tabloya bakıldığında Endülüs'ün nüfus yapısının ne kadar çeşitli ve renkli olduğu çok açık olarak görülebilir.

Bölgede din olarak İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi ilahî kaynaklı dinler hâkim konumdadır. Daha önce değinildiği gibi özellikle Kuzey Afrika'da İslam hızla yayılmış ve yegâne hâkim din hâline gelmişti. İslam mezhebi olarak halk arasında yaygınlık bakımından Sünnilik her zaman hâkim konumda olmuş,

[21] Braudel, *age.*, s. 100-101.

[22] İslam şehirleri ile ilgili bkz. Ya'kûbî, *Kitâbu'l-Buldân*, s. 231-373. (Bu eserin Türkçe tercümesi, Ya'kûbî, *Ülkeler Kitabı*, trc. Murat Ağarı, İstanbul 2002, Ayışığı Yayınları).

[23] Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, Ankara 1994, s. 31; Adem Apak, *Asabiyet*, İstanbul 2004, s. 253.

Ağlebilerle birlikte bölgeye Sünni karakterli Hanefi ve Maliki mezhepleri girmiş, ancak Sicilya hariç Maliki mezhebi bölgede üstün konuma geçerek özellikle Murabıt sultanlarının desteği ile bölgenin yegâne mezhebi olmuştur.[24] Rüstemilerin temsil ettiği Haricilik ile Fatımilerin temsil ettiği Bâtınilik bölge halkı arasında yeterince itibar görmemiştir. Bugüne kadar gelen az sayıda İbadi-Harici'den başka bu mezhep mensubunun kalmamış olması da bunun göstergesidir.

Müslümanların şehirleşme faaliyetleri batı İslam dünyasında da bütün hızıyla sürmüştür; eski şehirlerin İslam kültürü ile tanıştırılması ve mescit, hankâh gibi kültür unsurlarının şehir mimarisi içerisinde yerlerini almalarının yanı sıra yeni şehirler kurulması ve imarı hususunda önemli faaliyetler yürütülmüştür. Bu anlamda Mısır'da Hz. Ömer'in emri ile kurulan Fustat belirleyici olmuş, daha sonra İdrisiler tarafından kurulan Fas ile Kayravan ve Marakeş gibi şehirler önemli ilim ve kültür merkezleri hâline gelmiştir.

Batı bölgesinde Endülüs, ilim ve kültür hayatı açısından belirleyici bir konuma sahiptir. Burada gelişen dinî ve akli ilimler Kuzey Afrika'yı büyük ölçüde etkilemiştir. Bu anlamda Endülüs'e baktığımızda tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimler alanında nitelik ve nicelik açısından ciddi çalışmalar yapıldığı görülür. Buna karşılık kelam ve tasavvuf bu bölgede doğudaki kadar rağbet görmemiştir. Ancak akli ilimlerden felsefenin önemli ölçüde gelişme gösterdiği bir gerçektir. Sözgelimi İbn Bâcce, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi dünya tarihinde yer edinmiş filozofların yetişmesi bunun en açık göstergesidir. İbn Haldûn gibi büyük bir deha ve değerin yetişmesine imkân sağlayacak bir ortamın varlığı, tarih ve coğrafya gibi ilimlerin bu bölgedeki gelişmişlik düzeyinin nerelerde olduğunu göstermeye yeterlidir.[25]

Sanat ve mimari alandaki eserler bugün dahi insanların gözlerini kamaştıracak düzeydedir. Özellikle Kurtuba Camii ve el-Hamra Sarayı bu ihtişam ve yüksek seviyenin bugün ayakta kalan anıtlarındandır. Sanat alanında ahşap ve fildişi oymacılığı çok önemli bir gelişme kaydetmiş, musikide ise Endülüs, doğu

[24] Yahya Hüveydî, *age.*, s. 167, 185-186, 201.
[25] Bkz. Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtu'l-Umem*, Beyrut 1985, s. 155-200.

müziğinin batıya geçiş noktasını oluşturmuştur. Sözgelimi bugün Batı'da en çok kullanılan müzik aleti 'gitar'ın Endülüs yoluyla Batı'ya geçtiği bir gerçektir.[26]

İbn Arabî, *Rûhu'l-Kuds* adlı eserinde batı İslam dünyasının (Mağrib) sosyal hayatı ve âlimlerin durumu hakkında çok geniş malumat vermektedir. O, her ne kadar bu bölgede dini yaşama arzusu içerisinde bulunan gruplar varsa da bunların dinî şuur düzeylerinin ve maneviyat anlayışlarının son derece düşük düzeyde olduğunu vurgulamış, bölgenin dindar sayılan kesimlerinin geniş bahçeler içerisinde, yüksek binalar şeklinde hankâhlar yapmalarına, giyim kuşamlarına, sakallarına ve teşrifata özen göstermelerine rağmen, herhangi bir yol, yöntem (tarîkat) edinmeksizin hakikate ulaştıklarını ve hakikat ehli olduklarını iddia ettiklerini; hâlbuki bir yol ve yöntem edinmeksizin hakikate ulaşmanın mümkün olamayacağını belirtmiştir. Çünkü usulün kaybedilmesi, vusulden mahrumiyete götürmektedir.[27] Yine onun ifadesine göre, o günler zorlu günlerdir, şeytanları azgın, zorbaları inatçıdır; kötü âlimler, sadece yemeyi düşünmekte; zalim yöneticiler, kendilerinin yapmadıklarını halktan istemektedirler. Sufiler ise dünya malı ve itibarı peşinde; kalplerini dünya bürümüş, başka bir amaçları kalmamış, hak, gözlerinde küçülmüş; korudukları tek şey, yer döşemeleri, giyim-kuşam ve ellerinde taşıdıkları asalarıdır; yaşlılar, çocuklar ve zayıf akıllılar gibi sesli tesbihat çekmekten öte bir eylemleri yoktur. Bu tip sufilerde ne haramdan koruyacak ilim, ne de dünyadan sakındıracak zühd bulunmaktadır; dünyanın görünüşüne sarılmışlar, hankâhlara ve ribatlara kapanmışlar, helal olsun, haram olsun sürekli bir şeylerin gelmesini bekleyerek şişip semirmektedirler.[28]

İbn Arabî'nin bu tespitini dönemin şair ve tarihçileri de yapmakta ve özellikle fakihleri, "riya ehli", "din tüccarı" diye isimlendirmektedirler. Onların, Kur'an, hadis ve Maliki fıkhını kaba ve taassup derecesinde uyguladıkları anlaşılmaktadır. Dönemin din bilginleri hiçbir çaba ve gayret içerisine girmemekte, geçmiş âlimlerin verdiği fetvaları olduğu gibi tekrar etmek

[26] Bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara 1997.
[27] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1407/1986, s. 12-13.
[28] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 13-14.

suretiyle sosyal hayatın donuklaşmasına ve gerilemesine neden olmaktadırlar. Onların bu tavrı bölgede nakilci bir anlayışın gelişmesine yol açmış, bundan dolayı bölgede ne hadis ve fıkıh yöntemleri (usûl) gelişmiş ne de dinin ve dinî hayatın akli izahı olan kelam ilmi var olabilmiştir. Hatta bu ilimlere karşı bir kampanya yürütülmüş, özellikle kelam ilmi ile meşgul olanlar tekfir edilmiştir. Murabıtlar, zahiren dinî hassasiyetleri yüksek görünmelerine rağmen bunun sadece görüntüden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Sözgelimi erkekler birtakım örtülerle yüzlerini ve ağızlarını örterken kadınlar, dinî tesettürden uzak bir yaşam içerisinde olmuşlardır.[29]

Muvahhidler döneminde değişen bir şey olmamış; hatta daha da ileri gidilerek hadis ilmi dışındaki kitapların yok sayılması noktasına gelinmiştir. Dönemin tarihçisi Abdulvehhâb el-Merrâkuşî'nin verdiği bilgiye göre Muvahhidlerin sultanı Ebû Yûsuf'un talimatı üzerine Kur'an ve sünnetin zahirine dönüş projesi ortaya atılmış ve mezhep mensuplarınca yazılan fıkıh kitapları yasaklanmıştır. Bununla da kalınmayarak içlerinden Kur'an ayetleri ve hadisler çıkarılmak suretiyle söz konusu kitapların yakılması emri veriliştir. Bu, görünüşte bölgede hâkim olan Maliki mezhebini yok etmeye yönelik gibi görünüyorsa da gerçekte fıkıh ve kelamın da içinde bulunduğu bütün nazari ilimlere yönelik bir tavırdır. Bu tavır nedeniyle fıkıh mezheplerine ve kelam ilmine karşı ciddi bir muhalefet doğmuş, akli düşünceye (re'y) dayanan ilimler yasaklanmış, bölgenin hadis âlimlerinin tespit ettiği belli başlı hadis mecmuası dışındaki kitapların okunması ve bulundurulması cezai müeyyideye bağlanmıştır.[30]

[29] Yahyâ Huveydî, *age.*, s. 201-203, 210-211.

[30] Abdulvâhid el-Merrâkuşî, *Min Kitâbi'l-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, nşr Ahmed Bedr, Dımaşk 1978, s. 174-177, 211.
Muvahhidlerin kurucusu Muhammed ibn Tumert, çok sayıda kitap yazmış, bilgin bir kişi olarak tanınır. Ancak Murabıtların koyu Maliki mezhebi taassubuna karşın kendisi de Kur'an ve sünnete dönme anlayışını taassup derecesine götürdüğü görülür Gelen bilgilere göre itikadi açıdan karmaşık bir görüntü arz eder. Dönemin tarihini kaleme alan Abdulvâhid el-Merrâkuşî'nin verdiği bilgiye göre İbn Tumert, Eşari mezhebi önderi Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini benimsemekle birlikte Allah'ın sıfatları konusunda Mutezile, mehdilik konusunda da Şia'nın görüşlerini tercih etmiştir (*age.*, s. 56-57). Zaten bu zat kendisinin 'masum' ve 'mehdi' olduğu iddiasındadır. Onun bu tavrı devlet politikası hâline gelmiştir. Sözgelimi namaz hususunda Buhârî, Muslim ve Tirmizî'nin *Sahîh*leri, Mâlik'in *Muvatta*'ı, Ebû Dâvûd, Nesâî, Bezzâz, Dârekutnî ve Beyhakî'nin *Sunen*leri ile İbn Ebî Şeybe'nin *Musned*'i takip edilecek; temizlik (taharet) konusunda ise Muhammed ibn Tumert'in derlediği hadis mecmuası esas alınacaktır (*age.*, s. 175). Muvahhidler için üç çeşit resmî okuma kitabı vardır: Kur'an, hadisler ve İbn Tumert'in telif etmiş olduğu kitaplar (*age.*, s. 256).

Bütün bunlara sebep, sadece Muvahhidlerin katı ve sığ tutumları değil, dönemin fakihlerinin sosyal hayattan kopmaları, gelişmelere karşı kayıtsız kalmaları, yaşanan hayatı çok geriden takip etmeleri ve geçmiş asırlarda verilmiş fetvaları lafızcı (literal) bir tavırla uygulamaya çalışmalarıdır. Bu durum sosyal hayatı tıkamış ve insanlar fakihlerin fetvalarına uymamışlar, İslam'ın asıl kaynakları olan Kur'an ve sünnete dönmenin kendileri için daha yararlı olacağı kanaatine ulaşmışlardır. Nitekim bu durumu çok açık bir şekilde fark eden İbn Arabî fıkhın şerefli bir ilim olduğunu, onunla uğraşanlar hakkında kötü zan beslememek gerektiğini belirttikten sonra, dönemin fakihlerinin bu ilme layık olmadıklarını belirtip, "Onlar, dünyaya bağlanıyorlar, fıkhı gösteriş ve itibar kazanmak için kullanıyorlar, bu yolla insanların dikkatini çekmeyi arzuluyorlar." şeklinde şikâyetini dile getirmiştir. İbn Arabî'nin fıkha menfi bakmasının nedeni bizzat bu ilmin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Nitekim kendisi de özellikle fıkhın yüceliğini ve gerekliliğini dile getirmek babından Hz. Peygamber'in, "Allah kimin hakkında hayır dilerse onu dinde fakih kılar."[31] hadisini getirmektedir. Onun bu menfi bakışının nedeni, fıkıhla uğraşanların dünyaya dalmaları ve fıkhı gösteriş malzemesine dönüştürmeleridir. Hâlbuki onların Gazâlî'nin de vurguladığı gibi "ulemâu'l-âhira", yani ahiret kaygısı taşıyan âlimler olması gerekmektedir.[32] O aslında sadece fıkhı değil, hulul (Tanrı'nın insan bedenine girmesi=enkernasyon) ve ibaha (haramları helal sayma) fikrine kapılan sufileri de şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve onları şeytanın yakınları ve hüsrana uğrayanların artıkları olarak nitelemiştir.[33]

[31] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, nşr. Ahmed el-Kallâş, Beyrut 1405/1985, II, 376.
[32] Gazâlî hakkında bkz. Cağfer Karadaş, *Gazzâlî*, İstanbul 2004, s. 88-97.
[33] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 114-115; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 100.

BİRİNCİ BÖLÜM
HAYATI VE İRFAN YOLCUĞU

1. İbn Arabî'nin Hayatı

Muhyiddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali İbnu'l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endelûsî

Ünlü İslam düşünürü İbn Arabî, İslam dünyasının doğusunda, "İbn Arabî", batısında ise "İbnu'l-Arabî" diye tanınır.[1] Biz, eser içerisinde onun ismini doğuda tanındığı şekliyle, İbn Arabî olarak kullanacağız. Özellikle sevenleri tarafından 'eş-Şeyhu'l-Ekber' nitelemesi ile onurlandırılan İbn Arabî'nin tam ismi kendi eserlerinde de geçtiği şekliyle Muhyiddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali İbnu'l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endelûsî'dir.[2] İsmindeki el-Hâtemî et-Tâî nisbesi, soy itibariyle cömertliği ve hayırseverliği ile şöhret bulmuş Tay kabilesi mensubu olan Adî b. Hâtim et-Tâî'ye uzandığını; el-Endelûsî nisbesi ise Endülüs'te doğup büyüdüğünü göstermektedir. Ayrıca manevi derecesinin yüksekliğine ve İslam dinine ve kültürüne yaptığı katkı dolayısıyla kendisine "dini ihya eden/dine yeniden canlılık kazandıran" anlamında 'Muhyiddîn' lakabı verilmiştir.

İbn Arabî, kendisinin 'sultan' olarak andığı Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş'in idaresi zamanında Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde 560/1165 tarihinde dünyaya gelmiştir. Meşhur coğrafyacı Makdisî, 3/9 ve 4/10. asırlarda Endülüs'te yirmi önemli şehrin bulunduğu; bunların en önemlilerinin Kur-

[1] Yahyâ Huveydî, *Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-Kârreti'l-İfrîkiyye*, s. 314; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, s. 3; Mahmûd el-Gurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî*, Dımaşk 1411/1991, s. 5; Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, İstanbul 1305, IV, 47.

[2] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1407/1986, s. 9; Ebû'l-Hasan el-Bağdâdî, *Muhyiddin İbnü'l- 'Arabî'nin Menkabeleri*, trc. A. Şener, M. R. Ayas, Ankara 1972, s. 20.

tuba, Gırnata, Tartuşe, Belensiye, Mürsiye, İşbiliye olduğu bilgisini vermektedir. Cömertliği ile tanınan ve ticaretle uğraşan Endülüs halkının ilme ve âlime sevgisi ve meyli çok yüksek olduğu gibi Endülüs, Latin istilasına kadar Müslüman Yahudi ve Hristiyanların bir arada barış içinde yaşadığı ender bölgelerdendir. Buradaki Müslümanların çoğunluğu Maliki mezhebine mensuptur[3] ve "Allah'ın kitabı ve İmam Mâlik'in *Muvatta*'ından başkasını tanımayız." diyecek kadar bu mezhebe bağlılıkları söz konusudur. Kıraat alanında ise batı İslam dünyasının tamamında olduğu gibi bu bölgede de İmam Nâfi' takip edilmiştir.[4]

İbn Arabî'nin doğduğu yıl, bölgede Kuzey Afrika merkezli Murabıtların hâkimiyeti son bulmuş Muvahhidler onların yerini almıştır. Ancak İbn Arabî'nin doğduğu yer olan Mürsiye şehri Murabıtlar'dan kalan Muhammed b. Sa'd adlı bir vali tarafından bağımsız olarak yönetiliyordu. Daha çok "İbn Merdeniş" olarak bilinen Muhammed b. Sa'd, Murabıt Devleti'nin yıkılmasından sonra Belensiye, Mürsiye, Ceyyan, Vadi Aş, Karmuna, Beyyase ve Gırnata'yı içine alan bölgede bir süre bağımsız hüküm sürmüş, –Abdulvehhâb el-Merrâkuşî'nin verdiği bilgiye göre–, Muvahhidler ile girdiği savaşta yenilmiş (567/1172), kuşatma altına alınan Mürsiye'de ölüm döşeğinde oğullarına teslim olmalarını ve canlarını kurtarmalarını vasiyet etmiştir. Oğulları da babalarının vasiyetine uymuşlar, bunun üzerine Muvahhidler de şehrin idaresini oğullarına bırakmışlar; kızlarından biri Muvahhidlerin sultanı Ebû Ya'kûb ile diğeri de ondan sonra sultan olacak Ebû Yûsuf ile evlenmiştir.[5] Böylelikle İbn Arabî'nin çocukluk yıllarını geçirdiği Mürsiye şehrinde Benû Gâniye veya Benû Merdeniş olarak tanınan bu ailenin yönetimi devam etmekte olup İbn Arabî'nin naklettiğine göre de o dönemde Abbasilerden Müstencid Billah halifedir.[6]

[3] Anlatıldığına göre, "Bir gün sultanın huzurunda Ebû Hanîfe ve Mâlik taraftarları münazarada bulundular. Sultan, 'Ebû Hanîfe nereli, Mâlik nereli?' diye sordu. 'Ebû Hanîfe'nin Kufeli, Mâlik'in ise Medineli olduğu' cevabı verildi. Bunun üzerine sultan hicret yurdunun âlimi bize yeter dedi ve Ebû Hanîfe taraftarlarını huzurundan çıkardı ve 'Ben, amelimde iki mezhep istemem.' dedi ve noktayı koydu." Bu hikâyeyi Makdisî birçok Endülüslü âlimden duyduğunu nakleder (Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill 1906, s. 237)

[4] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 222-224, 236-237.

[5] Abdulvahhâb el-Merrâkuşî, *age.*, s. 137-140, 143-144; Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980, s. 35; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, s. 175.

[6] İbn Arabî, *Muhadaratu'l-Ebrâr*, I, 87.

Babası Ali b. Muhammed, yukarıda geçtiği gibi Sultan Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş'e (Merdis) yakınlığı ve ünlü filozof İbn Rüşd ile de dostluğu bulunan bir zattır. İbn Arabî, babasının son hâlini şu şekilde anlatır:

"O ölmezden on beş gün önce bana kendi ölüm gününü haber vermişti. Dediğine göre Çarşamba günü ölecekti. Nitekim öyle oldu. Ölüm günü gelince şiddetli bir hastalığa tutuldu. 'Oğlum! Bugün artık göç olacak.' dedi. Ben de, 'Allah, yolculuğunda sana rahmetini yazsın.' dedim... O sırada bütün ailesi ve kızları yanında idi... Öğlen vakti ölüm haberi geldi. Döndüğümde onun yüzünde bakanın öldüğüne şüphe edeceği bir canlılık hâli gördüm. Yüzünde bu görüntü bulunduğu hâlde defnettik."[7]

Bazı kaynaklar, İbn Arabî'nin annesinin dindarlığına gıpta edilen bir kadın olduğunu aktarmaktadır. Yukarıda babası ile ilgili *Futûhât*'tan aktardığımız metinden onun kız kardeşlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Metinde çoğul ifade kullanması, Arapça dil kuralı gereği en az üç kız kardeşinin bulunduğunu akla getirmektedir.

İbn Arabî'nin akrabalarından oluşan geniş aile çevresinde, o devir Endülüs'ünde itibarlı, tanınmış, dindar, zühd ve tasavvufi hayata yatkın insanlar bulunmaktadır. Amcası Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. el-Arabî et-Tâî seksen yaşında zühd hayatına adım atmış olmasına rağmen bu alanda mertebe sahibi bir şahsiyettir. Dayısı Yahya b. Yağân (Yuğân), Cezayir'de bulunan Tlemsan kentinin yöneticisi iken Tunus'tan sürgün edilmiş, fakih ve abid bir zat olan Ebû Abdullâh et-Tunusî adlı şeyhin telkini ile saltanatı bırakıp zühd hayatına yönelmiştir. Öyle ki eskiden melik olan bu kişi, sırtında odun taşıyıp pazarda sattığından onun bu hâli çevrede bulunan halkın gözlerini yaşartmıştır. Sattığı odundan elde ettiği gelirin bir kısmı ile kendi yiyeceğini aldıktan sonra kalanını fakirlere ve muhtaçlara dağıttığı belirtilmektedir.[8] Diğer dayısı Ebû Müslim Havlânî ise İbn Arabî'nin ifadesi ile geceleri ibadetle geçiren, uykusu geldiğinde ayaklarına vurarak uykusunu açan, dönemin önde gelen abidlerinden biridir.[9]

[7] *Futûhât* (DS), I, 222.

[8] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 96; a. mlf., *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî*, s. 18-20; Nihat Keklik, *Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî*, İstanbul 1966, s. 58-60.

[9] *Futûhât* (DS), I, 185; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 96; Mahmûd el-Gurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî*, s. 19-20.

İbn Arabî sekiz yaşına kadar doğduğu yer olan Mürsiye'de yaşamış, ilk eğitimini burada almıştır. Sekiz yaşına geldiğinde ailesi ile birlikte 568/1173 İşbiliye kentine taşınmış, bu şehirde tanıştığı Ebü Ca'fer Ahmed el-Arabî'den ibadet ve zühd hayatına yönelme zevkini tatmıştır. Tasavvufla tanışması da bizzat bu şehirde gerçekleşmiştir. Bir arkadaşı vasıtasıyla tanıştığı ünlü Mağribli Sufi Ebü Medyen'in öğrencisi olan Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahlef el-Kümî el-Abesî ile birlikte tasavvufu ve tasavvufi hayatı tanımıştır. Ondan bu alanda çok istifade ettiği ve tasavvuf yoluna girmesinde bu şahsın büyük katkısının olduğu bildirilmektedir.[10] Bu zatların dışında İşbiliye'de abid, zahid ve âlim birçok insanla görüşmüştür.[11] Özellikle Ebü Abdullâh Muhammed el-Hayyât, Ebü'l-Abbâs Ahmed adlı şahısların İbn Arabî üzerinde derin izler bıraktığı kendisinin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Öte yandan yine burada küçük yaşta yazmaya merak sarmış ve Maliki mezhebine mensup Ebü Abdullâh b. el-Kassüm isimli üstadının teşviki ile telif hayatına yönelmiştir.[12] 580/1185 yılı onun düzenli tasavvufi hayata giriş yılıdır ve bu yola girişinde Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Ureynî'nin önemli ölçüde katkısı vardır.[13] Ahmed ve kardeşi ile dostluk ve maneviyat ilişkisi 590/1193 yılına kadar devam etmiştir. Menzil-i enfâsa ulaştığını ifade ettiği bu yılda babasını dünyadan yolcu eden İbn Arabî, bu olayın akabinde kendisini daha fazla zühd hayatına vermiş, henüz yirmi altı yaşında olmasına rağmen şöhreti yayılmış ve meşhur şeyhler tarafından ziyaret edilmiştir.[14]

İbn Arabî İşbiliye'de iken babası tarafından dostu olan ünlü filozof İbn Rüşd ile görüşmesi için Kurtuba'ya gönderilmiştir. Zira İbn Rüşd, manevi alanda onun mertebe sahibi olduğunu öğrenmiş ve görüşme arzusu duymuştur. Bu sırada henüz bıyık ve sakalı çıkmadığından İbn Rüşd ile karşılaşması esrarengiz bir sahne içerisinde gerçekleşmiş, sadece ikisinin anladığı karşılıklı kısa bir konuşmanın ardından vedalaşıp ayrılmışlardır. Daha sonra ünlü filozofla ikinci defa görüşmek için babasından talepte bulunmuş ise de bu mümkün olmamıştır. İkinci buluşması ancak İbn

[10] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 72-77.
[11] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 80-95.
[12] İbn Arabî, *Muhâdarâtu'l-Ebrâr*, I, 7, 10.
[13] Nihat Keklik, *age.*, s. 70; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 13.
[14] Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 6-13; Mahmûd el-Gurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî*, s. 18-19.

Rüşd'ün cenazesinde gerçekleşmiştir. Çünkü o, 595/1199 yılında Merakeş'te ölen ve Kurtuba'ya nakledilen İbn Rüşd'ün cenazesinde hazır bulunan az sayıdaki insandan biridir. Kendisi ile birlikte cenazede fakih ve edip Ebû'l-Hasan Muhammed b. Cubeyr ve dostu Ebû'l-Hakem Amr b. Serrâc da yer almıştır.[15]

İbn Arabî'nin yaşadığı dönemin idarecilerinin ilme ve ilim adamına bakış açısını anlamak için İbn Rüşd'ün yaşadığı sıkıntıları bilmek gerekmektedir. Daha önce değinildiği gibi Muvahhid yöneticilerin takip ettiği katı ve sığ nassçı anlayış nazari ilimlerin yasaklanmasını beraberinde getirmiş ve felsefe de bundan nasibini almıştır. Nitekim dönemin tarihçisi Abdulvâhid el-Merrâkuşî bu durumu şöyle dile getirmektedir: "İbn Rüşd'ü huzuruna çağıran Muvahhidlerin sultanı Ebû Yûsuf elinde tuttuğu bir felsefe kitabını göstererek, 'Bunları sen mi yazdın?' diye sordu. Bu soruş şeklinde cezalandırma niyeti vardı. İbn Rüşd, inkâr etmek suretiyle kendisini kurtardı. Akabinde Sultan, tıp, matematik ile namaz vakitlerini ve kıbleyi tayine yarayacak astronomi bilgilerini ihtiva eden kısımlar hariç bütün felsefe kitaplarının yakılmasını emretti. Bu emir Merakeş'e döndüğünde yerine getirildi. Sultan daha sonra İbn Rüşd'ü affetmek ve iltifat etme için Merakeş'e çağırdı, ancak İbn Rüşd, yaşadığı ağır baskının (mihne) sonuncunda üzüntüsünden olsa gerek Merakeş'te öldü."[16]

Endülüs'ün önemli kentlerinden biri olan ve Müslümanların elinden en son çıkan Gırnata şehrine de seyahati bulunan İbn Arabî, burada Ebû Muhammed eş-Şekkâz adlı arif ve âlim bir zattan ders almıştır.[17] Ayrıca yine Endülüs'te üç dinin mensuplarının barış içinde yaşadığı kent olarak tanımlanan Kurtuba'ya uğrayan İbn Arabî burada Ebû Muhammed Mahlûf el-Kabâyilî adındaki bir şeyhi babasıyla birlikte ziyaret etmiştir.[18]

O, ilk evliliğini manevi tecrübe sahibi ve saliha bir kadın olarak nitelediği Meryem binti Muhammed b. Abdûn b. Abdurrahman el-Becâî ile yapmış;[19] ikinci evliliğini ise Mekke ve Medine (Harameyn) emirinin kızı Fatıma binti Yûnus ile gerçekleştirmiştir.[20]

[15] İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya (OY), Beyrut 1405/1985, II, 372-373.
[16] Abdulvâhid el-Merrâkuşî, *age.*, s. 209-212.
[17] *Futûhât* (DS), IV, 9.
[18] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 115.
[19] *Futûhât* (DS), I, 278.
[20] *Futûhât* (DS), IV, 559. (Bu bilgi *Futûhât*'ın sonuna eklenen İbn Arabî'nin hayatına dair yazıda bulunmaktadır).

İlim öğrenme hususunda kadın erkek ayırımı yapmayan İbn Arabî bu çerçeveden olmak üzere, manevi hayatında büyük katkılarının olduğunu belirttiği Endülüs'ün Zeytun beldesindeki Merşane'den Şemsu Ummi'l-Fukarâ ve İşbiliye'den Fatımâ b. Ebî'l-Musennâ el-Kurtubî ile görüşmeleri olmuştur.[21]

İbn Arabî, 591/1194 yılında Cebel-i Tarık'tan geçerek İdrisiler tarafından kurulan Mağrib bölgesinin önemli kentlerinden Fas'a gitmiş ve burada Ebû Abdullâh el-Mehdevî, Ali b. Mûsâ b. el-Bukrân, Mûsâ Ebî Abdullâh el-Muallim gibi arif' diye nitelediği birçok zatla görüşmüştür. Muhammed b. Kâsım b. Abdurrahmân b. Abdulkerîm et-Temîmî'den Ezher Mescidi'nde hadis dinlemiş ve 592/1196 senesinde İşbiliye'ye tekrar dönmüştür.[22]

İbn Arabî, 'şeyhim', 'üstadım' dediği[23] İşbiliyeli ünlü mutasavvıf Ebû Medyen'i (ö. 594/1197) görebilmek için muhtemelen 592/1196 tarihinden sonraki bir tarihte tekrar Kuzey Afrika'ya geçmiştir. 594/1197 tarihinde Fas'ta olduğunu kendisi bildirdiğine göre[24] büyük ihtimalle ikinci Kuzey Afrika yolculuğu bu tarihte vuku bulmuştur. Ancak Ebû Medyen'in yaşadığı Bicaye kentine 597/1200 tarihinde ulaşabilmiştir. Hâlbuki Ebû Medyen 594/1197 yılında hayata veda etmiştir ve İbn Arabî de bu tarihte yukarıda geçtiği gibi Fas'ta bulunmaktadır. Bununla birlikte İbn Arabî onun müritlerinden Ebû İshâk el-Kurtubî ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Hasan el-Hasanî gibi zatlarla görüşmüş ve dergâhında bulunmuştur.[25] Zaten Ebû Medyen ile görüşmediğini de bizzat kendisi ifade etmektedir.[26] O, bundan başka belli aralıklarla birçok kez Kuzey Afrika'ya geçmiştir.[27] Bu geçişlerinden birinde Muvahhidlerin merkezi olan Merakeş'e uğ-

[21] *Futûhât* (DS), I, 273, II, 35, 247; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 131-132. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 15-18; Mahmûd el-Gurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî*, s. 20-22; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul 1985, s. 104; Nihat Keklik, *age.*, s. 72.

[22] *Futûhât* (DS), IV, 541; İbn Arabî, *Kitâbu'l-Menzili'l-Kutub* (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarabad Dekken 1368/1948, s. 5; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 125, 128; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, s. 117-119; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 28-29.

[23] mesela bkz. *Futûhât*, (OY), IX, 417; a.mlf., *Kitâbu'l-Bâ*, Kahire 1374/1954, s. 4.

[24] İbn Arabî, *Kitâbu'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarabad Dekken 1368/1948, s. 1-3, 92.

[25] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 125, 126; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, s. 24-25.

[26] İbn Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, Kahire 1409/1989, s. 111; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 25-26; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 113.

[27] Mesela bkz. *Futûhât*, (OY), VIII, 373; XIV, 607.

ramış, devlet ricali ve bölgenin âlimleri ile görüşmeler yapmıştır. 595/1198 tarihinde el-Meriye şehrinde Endülüs tasavvuf ve düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan İbnu'l-Arîf'in (ö. 536/1141) önde gelen müritlerinden ve "el-Meriye şehrinin şeyhi" olarak tanınan Ebû Abdullâh el-Gazzâl ile tanışmış ve bir süre yanında kalarak İbn Arîf geleneğinden istifade etme fırsatı elde etmiştir. Burada *Mevâkiu'n-Nucûm* adlı risalesini yazmıştır.[28] 597/1200 yılında Merakeş'te gördüğü bir rüya üzerine doğu seferine çıkmıştır. Bicaye'de iken rüyasında kendisinin yıldızlarla nikâhlandığını görmüş, bu manevi nikâh onun düşüncesine önemli ölçüde tesir etmiştir.[29]

Tunus, onun doğu yolculuğunda müstesna bir yere sahiptir. Çünkü Tunus, Kuzey Afrika'nın Endülüs ile ilişkileri en iyi bölgeleri arasındaydı. İbn Arabî döneminde Muvahhidlerin hâkimiyeti altında bulunan bölge 625/1228 tarihinden itibaren daha önce Muvahhidlerin valileri konumunda bulunan Hafsilerin iktidarına sahne olmuştur.[30] İbn Battûta'nın verdiği bilgiye göre şehirdeki en önemli ilim müessesesi Zeytuniye medresesidir.[31] Burada dokuz ay kalan İbn Arabî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Hamîsu'l-Kettânî ile görüşmüş, burada tanıştığı ve evinde kaldığı Ebû Muhammed Abdulazîz'in isteği üzerine *İnşâu'd-Devâir* adlı eserini kaleme almış ve oradan Mısır'a geçmiştir. Mısır'da ziyaret ettiği en önemli kentler, İskenderiye ve Kahire'dir.[32] Bu sıralarda Mısır'da Fatımi iktidarı yıkılmış yerine Selahaddîn Eyyûbî'nin kurduğu Eyyubiler tarih sahnesine çıkmıştı. Bir liman kenti olan İskenderiye'de başta ticaret olmak üzere gelen yabancıya hizmet veren çok sayıdaki barınak ve sığınakların yanı sıra hamam ve hastaneler bulunmaktaydı. Kahire ise bölgenin abide kenti konumundaydı. Mescitler, medreseler, hankâhlar yanında sahabe, ehl-i beyt ve âlimlerin kabirleri üzerlerine yapılan türbeler ile kentte, ihtişamlı bir görüntü vardı. Çok sağlam bir sosyal yapı bulunmaktaydı; sultanın ilgisi ile yetim ve fakir çocukların okuyacağı okullar açılmış, bü-

[28] A. G. Palencia, *age.*, s. 373; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 32; S. H. Nasr, *age.*, s. 107; M. Necmeddin Bardakbaşı, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arîf ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, İstanbul 2005, s. 53.
[29] Asin Palacius, *İbn 'Arabî Hayâtuhû ve Mezhebuhû*, trc. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut 1979, s. 54.
[30] Bosworth, *age.*, s. 43-46.
[31] İbn Batûtâ, *Rihle İbn Batûtâ (Tuhfetu'n-Nuzzâr)*, Beyrut 1417/1996, s. 384, s. 35-36.
[32] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 39; Asin Palacius, *age.*, s. 56-57.

tün insanların refah ve mutluluğu için o dönemde yeni bir atılım başlatılmıştı.[33]

İbn Arabî, Kahire'den Müslümanların kıblegâhı Kâbe'nin bulunduğu şehir olan ve Eyyubiler hanedanının idaresinde bulunan Mekke'ye hareket etmiştir. Nitekim kendisi 599/1202 yılında Mekke'de olduğunu ifade etmektedir.[34] O dönemde Kâbe'de Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbelilikten ibaret dört Sünni mezhebin yanı sıra Zeyddiyye'yi temsilen birer imam bulunuyordu. Ünlü seyyah İbn Cubeyr'in verdiği bilgiye göre her mezhep imamı kendilerine ayrılan yerde müstakil olarak mezhep mensupları ile birlikte namaz kıldıkları hâlde mezhepler arasında bir çatışma söz konusu değildi.[35] Bu şartlar altındaki Mekke'de İbn Arabî, büyük ilgi ve saygı görmüş, tanıştığı Mekînuddîn Şuca' adında bir zattan Tirmizî'nin *Sunen*'ini okumuştur. Öğrenmenin yanında öğretme yönünde de çaba sarf eden İbn Arabî, salih bir adam diye niteleDiği Muhammed b. Hâlid es-Sadefî et-Tilimsânî adlı şahsa İmam Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserini okutmuş; aynı zamanda o zattan Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini okumuştur.[36] Onun Nizâm isimli kızının güzelliği dikkatini çektiğinden ondan esinlenerek *Tercumânu'l-Eşvâk* isimli şiir kitabını yazmıştır.[37] Hz. Peygamber'le sık sık rüyada görüşmeleri yine Mekke'de gerçekleşmiştir.[38] Kudsi hadisleri derlediği *Mişkâtu'l-Envâr*'ı burada kaleme almış, eserlerinin en hacimlisi ve hemen hemen bütün fikirlerini ihtiva eden ünlü eseri *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'yi 599/1202 yılında Harem-i Şerif'te yazmaya başlamıştır.[39] Kâbe'nin manevi şahsiyetine yazdığı mektuplardan oluşan *Tâcu'r-Resâil* adlı eserini de burada kaleme almıştır. Taif seyahati sırasında da *Hilyetu'l-Ebdâl* adlı kitabını yazmıştır.[40]

Kudüs, o dönemde seyahat eden âlimlerin büyük bir kısmının uğrak yeri olmuştur. Bunun en güzel örneği Gazâlî'nin çağdaşı olan Endülüslü âlim Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'dir. O da doğu seyahati esnasında Kudüs'e uğramış, âlimlerin ders halkaları-

[33] İbn Cubeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, trc. İsmail Güler, İstanbul 2003, s. 19-32.
[34] *Futûhât* (DS), II, 640.
[35] İbn Cubeyr, *age.*, s. 64-65, 68-69.
[36] *Futûhât* (DS), IV, 552.
[37] İbn Arabî, *Tercumânu'l-Eşvâk*, Beyrut 1386/1966, s. 8.
[38] *Futûhât* (OY), IX, 83; X, 297-301.
[39] *Futûhât* (OY), I, 72, 216 vd.; Osman Yahya, "Mukaddime", *Futûhât* (OY), I, 28.
[40] Nihat Keklik, *age.*, s. 148. (*Tâcu'r-Resâil*'in bir nüshası Tire Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf nr. 151'de bulunmaktadır.).

na katılmış ve Askalan üzerinden 489/1096 tarihinde Irak'a hareket etmiştir.[41] Ancak bu alimden bir asır sonra yaşamış olan Muhyiddîn İbn Arabî'nin yaşadığı zaman dilimi talihsiz bir dönemdir. Çünkü Kudüs ve Filistin bölgesinin büyük bir kısmı Haçlıların işgali altındadır. Nitekim İbn Arabî'nin çağdaşı İbn Cubeyr, bir seyyah olmasına rağmen Kudüs hakkında bilgi vermemiştir.[42] Çünkü Kudüs, 583/1187 tarihinde Selahaddîn Eyyûbî'nin kahramanca mücadelesi ile haçlılardan alınmış olmasına rağmen eski günlerindeki gibi değildir ki şehir, Eyyubi Sultanı Kâmil döneminde tekrar Haçlılara geçmiştir. Bu yüzden olacak ki İbn Arabî'nin Kudüs'e gittiğine dair açık bilgi bulunmamaktadır. Sadece *Futûhât*'ta Kudüs'te koklama yoluyla bilgi elde eden bir topluluk gördüğünü yazar, ancak bunun da gerçekte mi yoksa rüyada mı olduğu belli değildir.[43] Gitmiş olsa bile Kudüs'ten ve karşılaştığı kimselerden pek bahsetmemiştir. Nitekim İbn Arabî İşbiliye'den tanıdığı Muhammed ve Ahmed kardeşlerle Mısır'da buluşmuş ve onlarla birlikte hacca gitmek istemiştir. Ancak kardeşlerden birinin hastalığı nedeniyle iki kardeş de orada kalmıştır. İbn Arabî, bu olayı anlattığı yerde, onun bir Ramazan günü Kudüs'e gitmek üzere yola çıktığı, ancak sonrasında Mekke'ye yöneldiği anlaşılmaktadır. Onun ifadelerinden Kudüs'e gittiğini çıkarmak zor görünmektedir.[44]

İbn Arabî, 601/1204 tarihinde Mekke'den Bağdat'a geçmiş ve Muhammed Bekrî adlı bir zattan Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) ünlü eseri *er-Risâle*'yi okumuştur. Bağdat, İbn Arabî'nin uğradığı dönemde birçok gezgine de ev sahipliği yapmıştır. Bunlar içerisinde Endülüs'ün Belensiye/Valencia kentinden olan ünlü seyyah Ibn Cubeyr (ö. 614/1217) hem çağdaşı olması hem de hemşehrisi olması bakımından önemlidir. Moğol istilasından önce 580/1184 tarihinde Bağdat'ı gezen seyyah, şehri ve ahalisini pek beğenmemiştir. Ona göre Bağdat, yağma ve talanlarla yıpranmış bir şehir görüntüsü vermektedir. Halk, alçak gönüllülüğü göste-

[41] Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, nşr. Muhammed es-Suleymânî, Beyrut 1990, s. 91-102, 107.

[42] İbn Cubeyr, *age.*, s. 212, 231-232. (Kudüs, 583/1187 tarihinde Hattin Savaşı sonucunda Selahaddîn Eyyûbî tarafından Haçlılardan alınır. Ancak Selahaddîn'in ölümünden (589/1193) sonra gelen sultanlardan Kâmil (ö. 635/1238), Hristiyanlarla barışı temin etmek için Kudüs'ü tekrar İmparator II. Frederik'e iade eder. bkz. Bosworth, *age.*, s. 78).

[43] *Futûhât* (DS), I, 217.

[44] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 105; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 92.

rişe dönüştürecek kadar kibir ve gurur sahibidir ve yabancılardan da pek hoşlanmazlar. Belki bu yüzden İbn Arabî Bağdat'ta çok uzun süre kalmamıştır. Çünkü verilen bu bilgilere göre artık Bağdat, istikrarın değil, karmaşanın kentidir. Hemen herkesin gözünü diktiği, talan ve yağmada bulunduğu şehir, Moğol saldırısı öncesi âdeta kasabını bekleyen koyun görümüne bürünmüştür. Dicle'nin ikiye ayırdığı şehrin batı yakası doğu yakasına göre daha haraptır. Selçuklular döneminde kurulan Nizamiye medresesi ise canlılığını sürdürmeye devam etmektedir.[45]

İbn Cubeyr'e göre o dönem muhkem bir kale ile korunan, görkemli mescitlere ve medreselere sahip olan, Bağdat'a göre daha cana yakın, ölçülü, adil ve cömert insanların yaşadığı,[46] Irak'ın önemli kentlerinden biri olan Musul'a İbn Arabî, 601/1204 yılında uğramış ve orada *Muhâdaratu'l-Ebrâr ve Musâmeratu'l-Ahyâr* adlı eserini kaleme almıştır. Verdiği bilgiye göre o yıl Abbasi Halifesi Nâsır Lidînillâh görevden uzaklaştırılmış ve ismi hutbelerden çıkarılmıştır.[47] Yine bu şehirde aynı yıl Ahmed b. Mes'ûd b. Sedâd el-Mukrî el-Mevsılî adlı Hanefi mezhebine mensup bir âlim ile tanışan İbn Arabî, onun fıkhi ve tasavvufi bilgilerinden istifade etmiştir.[48] Musul yakınlarındaki Erbil de onun Irak bölgesinde uğradığı yerlerden biridir. Erbil'de "şeyhlerin şeyhi" diyen tanınan bir adamla tanışmış ve onun Mağrib'deki sufi hayatı hakkındaki yanlış bilgilerini izale etmeye çalışmıştır.[49] Tekrar Bağdat'a dönen İbn Arabî bir kez daha Kahire'ye gitmiş, buradan Mekke'ye uğrayarak 608/1212 senesinde yeniden Bağdat'a dönmüştür.[50] Bu sırada *Avârif* sahibi ve Sühreverdiyye tarikatının şeyhi Şihabuddîn Suhreverdî (ö. 632/1234) ile görüş alış-verişinde bulunmuştur. Bu dönemde İbn Arabî'nin, Irak, Mısır ve Hicaz üçgeni içerisinde hareket ettiği görülmektedir.

Son Bağdat ziyaretinin akabinde, anılan üçgenin dışına çıkan Şeyh, Kuzeye yönelmiş, başta Konya olmak üzere Kayseri, Ma-

[45] İbn Cubeyr, *age.*, s. 159-168.
[46] *Age.*, s. 171-172.
[47] İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, I, 87; II, 419, 451.
[48] *Futûhât*, IV, 490; İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, II, 419, 451; a. mlf., *el-Vasâyâ*, Beyrut 1408/1988, s. 146.
[49] İbn Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 39.
[50] İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, II, 473.

latya, Sivas, Erzurum ve Harran gibi birçok Anadolu ilini gezmiştir. İbn Arabî'nin gezdiği dönemde Anadolu, siyasi olarak Anadolu Selçuklularının idaresi altındadır ve Anadolu şehirleri oldukça mamur konumdadır. Nitekim İbn Arabî'den sonra bu bölgeyi gezen Mağrib'in Tanca kentinden İbn Battûta'nın (ö. 770/1369) verdiği bilgiye göre Konya geniş caddeleri ve muntazam çarşıları ile büyük bir şehirdir. Ahilik teşkilatının çok kuvvetli olduğu bu şehirde çarşılar zanaat türüne göre düzenlenmiş ve her sanat ehli ayrı bir bölmeye yerleştirilmiştir. O dönemde Celâleddîn er-Rûmî şehre damgasını vurmuştur. Zira onun ünlü eseri *Mesnevî* her Cuma zaviyelerde okutulmaktadır. Kayseri, Bilâd-ı Rûm'un (Anadolu) en büyük ticaret ve yerleşim merkezi görünümündedir. Sivas ise ticaretin yanında askerî ve siyasi açıdan stratejik bir öneme sahiptir. Bu şehirlerin ortak yönü her birinde Ahiliğin çok etkili ve güçlü oluşudur. Çünkü İbn Battûta, hangi şehre vardıysa kendisini Ahilerin karşıladığını ve misafir ettiğini bildirmiş, hatta Sivas ve Kayseri'de sosyal ve siyaset alanındaki etkilerinin oldukça yüksek düzeyde olduğunu belirtmiştir. Onun ifadelerinden o dönem Anadolu'da sosyal ve siyasal alanda Ahilerin toplum içerisinde düzenleyici ve denetleyici bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Aynı dönemde Anadolu'da medresenin yanı sıra eğitim kurumu olarak başta Ahilere ait olmak üzere zaviyeler dikkat çekmektedir. Kayseri gibi bazı şehirlerde halkın çoğunluğunu gayr-i müslimlerin oluşturduğu, Müslüman halkın Türklerden ibaret olduğu da İbn Battûta'nın verdiği bilgilerdendir.[51]

İbn Arabî, Anadolu'daki ilk ziyaretini, Sultan Keykavus'la görüşmek maksadıyla Konya'ya yapmıştır. Sultan tarafından iyi karşılanmış ve hediyelerle taltif edilmiştir. Konya'da, dostu olan Sadreddîn Konevî'nin babası ve Anadolu Selçuklu sultanlarının hürmet gösterdiği Mecduddîn İshâk ile görüşmüştür. Hatta onun telkin ve tavsiyesi üzerine Anadolu'ya geldiği ve burada uzun müddet kaldığı bazı kaynaklarda geçmektedir. Bu sırada yaşı henüz küçük olan Sadreddîn Konevî'ye (ö. 673/1274) bir müddet hocalık etmesi de kuvvetle muhtemeldir. Bu seyahati esnasında 609/1213 yılında Sultan Keykavus ile bir mektuplaş-

[51] İbn Battûta, *age.*, s. 302-304.

ması olmuştur. Sultanın kendisine yazdığı bir mektuba cevap olarak İbn Arabî, 609 yılında Haçlı seferleri dolayısıyla, Hristiyanlara nasıl muamele etmesi gerektiği noktasında "dinî tavsiyeler ve siyasi nasihatler" içerikli ve oldukça hacimli bir mektup yazmıştır.[52]

Konya'dan Malatya'ya giden İbn Arabî'nin burada uzun süre kaldığı ve Sivas, Kayseri, Harran gibi çevre illere buradan seyahatler yaptığı görülmektedir. Nitekim Şeyh, 612/1216 yılının Ramazan ayında Sivas'ta bulunduğu sırada, "Sultan Nûr b. er-Reşîd" diyen nitelediği İzzeddîn Keykavus'un Antalya'yı muhasara ettiği haberini almış; rüyasında kale duvarlarının mancınık taşları ile yıkıldığını ve şehrin yöneticisinin de öldüğünü görmüştür. Fetih, yirmi gün sonra rüyasında gördüğü şekilde o yılın Ramazan bayramında gerçekleşmiştir. O, bu durumu Malatya'ya döndüğünde bir mektup ile sultana bildirmiş,[53] sultan da Antalya'dan kendisine cevabi bir mektup yazmıştır. Bunun üzerine İbn Arabî de sultana, "Muhammed'in (sas.) dininin yüceldiğini, batılda olanların dinlerinin ise düştüğünü" ifade eden ve şehri fethetmesi dolayısıyla övgü içerikli manzum bir mektup göndermiştir.[54]

Böylece birçok yer gezen İbn Arabî yaşı ilerleyince 617/1220 yılında Halep şehrine uğrayarak tahminen 618/1221 veya 619/1222 yılında Şam'a (Dımaşk) gelmiş ve sürekli olmak üzere buraya yerleşmiştir.[55] Onu buraya çeken birçok sebep bulunmaktadır. Bunların bir kısmını İbn Cubeyr'in anlattıklarından çıkarmak mümkündür. Her ikisinin de en son uğradıkları şehrin Şam olması gibi bir ortak yönleri de bulunmaktadır. İbn Cubeyr'e göre Şam, doğuda bir cennet ve bütün güzellikleri yansıtan parlak bir aynadır. O dönem kentte başta Emevi Halifesi Velîd'in yaptırdığı Emeviyye Camii olmak üzere birçok

[52] *Futûhât* (DS), IV, 547; İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, II, 454-457.

[53] İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, II, 420-421. *Muhâdaratu'l-Ebrâr*'da Antakya olarak geçen şehir 30 Ramazan 612/22 Ocak 1216 tarihinde İzzeddîn Keykavus tarafından ikinci kez fethedilen Antalya olmalıdır. Çünkü Antakya 18 Mayıs 1268 tarihinde Memluk Sultanı Baybars tarafından Haçlılardan alınmıştır. Bkz. İbn Bîbî, *el-Evâmîru'l-Alaiyye fi Umûri'l-Alaiyye*, nşr. N. Lugal, A. S. Erzi, Ankara 1957, I, 201 vd. (Farsça olan bu eserden yararlanmama yardımcı olduğu için Prof. Dr. Osman Çetin Bey'e teşekkür ederim; Osman Çetin, *İslam Tarihi*, İstanbul 1987, IV, 354; Ferudun Emecan, "Antalya", *DİA*, İstanbul 1991, III, 233; Halil Sahillioğlu, "Antakya", *DİA*, İstanbul 1991, III, 230.

[54] *Futûhât* (DS), IV, 533.

[55] Nihat Keklik, *age.*, s. 164-165.

mescidin yanı sıra yirmi medrese ve iki hastane bulunmaktadır. Belki de İbn Arabî'yi buraya çeken önemli sebeplerden biri, sufilerin burada âdeta 'sultan' muamelesi görmeleridir. Çünkü sufiler burada dünya sıkıntısı ve geçim derdinden uzakta, cennet bahçelerini andıran saray benzeri yerlerde yaşamaktadırlar. İkinci bir sebep ise burada Mağriblilere çok itibar edilmektedir. Bunun en güzel örneği sultan Nûreddîn'in; Maliki zaviyesinde kalan Mağribliler için yıllık geliri beş yüz dinarı bulan bir vakıf bağışlaması ve böylelikle onların barınak ve yiyecek ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Öte yandan Mağriblilere şehir halkının ileri derecede güven duyduğu görülür. Bu yüzden bahçıvanlık, hizmetçilik, hamamda elbise bekçiliği, değirmen işçiliği, çocukları okula götürme gibi işlerde güvenilirlikleri dolayısıyla hep Mağribliler tercih edilmektedir. Üçüncü bir neden ise şehre gelen yabancılar eğer hayırlı yolda iseler dilenmek gibi bir onursuzluğa uğratılmaksızın bütün ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bu yüzden olacak ki İbn Cubeyr kitabında, "Mağribli hemşehrilerimizden kim rahata kavuşmak istiyorsa buraya göç etsin." diye bir çağrıda bulunmaktadır.[56] İbn Arabî, bilinen ve bilinmeyen bütün bu sebeplerden dolayı Şam'a yerleşmiştir. O burada meşhur eseri *Fusûsu'l-Hikem*'i yazmış ve ünlü eseri *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'yi de tamamlamıştır.[57]

638/1240 yılında bir cuma gecesi 77 yaşında iken ahirete irtihal eden[58] İbn Arabî Şam'daki Kasiyun Dağı'nın eteğine defnedilmiş, kabri üzerine Osmanlılar devrinde bir türbe ve yanına da cami yapılmıştır. İbn Arabî'nin iki oğlu ve bir kızının olduğu bazı kaynaklarda geçmektedir. Oğullarından Malatya'da 618/1221 tarihinde doğan ve iyi bir şair olan Sa'deddîn Muhammed 657/1260 tarihinde Şam'da ölmüş ve babasının yanına defnedilmiştir. İkinci oğlu İmâduddîn Ebû Abdullâh Muhammed, Salihiye medresesinde 667/1270 yılında vefat etmiş ve o da babasının yanına defnedilmiştir. Hakkında fazla bilgi bulunmayan kızının ismi ise Zeynep'tir[59]

[56] İbn Cubeyr, *age.*, s. 191-211.
[57] *Futûhât* (DS), IV, 553.
[58] Mahmûd Şâkir el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, Beyrut 1974, III, 436; İbnu'l-Mulakkin el-Mısrî, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987, s. 470.
[59] Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 56-57; *Futûhât*'ın Dâru Sâdır neşrinin sonunda hayatı ile ilgili ek bölüm, IV, 561; Ahmet Ateş, "Muhyiddin Arabî", *İA*, VIII, 541.

2. İbn Arabî'nin İrfan Yolculuğu: Güzergâhı ve Mürşitleri

İbn Arabî'nin Endülüs'ün Mürsiye kentinde başlayan ve Şam bölgesinin Dımaşk (Şam) kentinde son bulan fiziki yolculuğuna paralel bir irfan yolculuğu bulunmaktadır. Onun hayatına ve kitaplarına bir ölçüde vâkıf olan insanlar bu durumu kolaylıkla fark edebilirler. İbn Arabî'nin bu yönünü en iyi ve derli toplu takip edebileceğimiz kaynak, Mekke'de yaşadığı günlerde Tunus'ta mukim Ebû Muhammed b. Abdulazîz b. Ebû Bekir el-Kuraşî el-Mehdevî adlı dostuna yazdığı *Risâletu Rûhi'l-Kuds* adlı eseridir. Bu eserde o, Gazâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde yaptığı gibi fikrî ve manevi serüvenini dile getirmektedir. Kitabın başında bu işin yol ve yönteminin ne olması gerektiği üzerinde durarak başta sahabe olmak üzere bu yolun büyûkleri hakkında malumat aktarmış, akabinde, çıktığı maneviyat yolculuğunda kendisine yardımcı olan kadın-erkek, büyük-küçük, çok bilgili-az bilgili herkes hakkında bilgi vermiştir. Ona göre manevi gelişimin bir yaşı ve belli bir zaman dilimi yoktur; bu iş bütün insani ilişkilerde karşılıklı ve ömür boyu sürmektedir. Nitekim kendisi, karşılaştığı ve insani ilişki içerisine girdiği her bir şahıstan aldıklarını ve verdiklerini bir bir sıralamaktadır. Onun kitaplarında, özellikle döneminde yaşadığı ve fikir alış-verişinde bulunduğu insanları anlatırken onlara bir şeyler öğrettiğini ya da hatırlattığını sık sık dile getirmiştir. Bu ifadelerden sanki her hususta kendisine bir pay çıkardığı izlenimi doğarsa da aslında işin gerçeği onun anlayışına göre her insan her yaşta bir şeyler öğrenmeye muhtaçtır ve insanın neyi kimden öğreneceği de belli ve belirlenmiş değildir. İşte bu anlayışla İbn Arabî başta *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* adlı eseri olmak üzere bütün eserlerinde kendisinden ve yaşadıklarından bol bol örnekler vermektedir. Biz de onun bu maneviyat yolculuğunu *Risâletu Rûhi'l-Kuds* adlı eserini esas almakla birlikte *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* ve diğer bazı kitaplarındaki bilgilere de başvurarak izlemeye çalışacağız. Çünkü İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds* adlı eserini Mekke'de 600/1203 yılında kaleme aldığını dile getirmektedir.[60] Dolayısıyla bu kitapta zikrettiği şa-

[60] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 176; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 170.

hıslar o tarihe kadar görüştüğü zatlardır, fakat tamamı değildir. Çünkü kitabın sonunda, "Ben, burada karşılaştığım kişilerin bir kısmını anlattım, birçoğundan da bahsetmedim." demek suretiyle buna açıklık getirmiştir.[61] Daha sonra görüştüğü zatların büyük bir kısmını *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye, Muhâdaratu'l-Ebrâr, el-İcâze* gibi eserlerinde bulmak mümkündür.

Fiziki gelişmede olduğu gibi maneviyat alanındaki gelişme de insanlarla iletişim ile gerçekleşmektedir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in iletişim kurmak suretiyle hakikate ulaşabildiği Kur'an'daki kıssasından anlaşılmaktadır. O, şeytanın hilebazlığı ile yasağı çiğneyip cennetten çıkarıldıktan sonra, kendisine verilen kelimeleri alarak yeniden Allah'a yönelmiş ve tövbesinin kabul edilmesi ile manevi eksikliğini giderebilmiştir.[62] Zaten insanlara, kendi cinslerinden bir peygamberin gönderilmesinin amacı da insanın yine hemcinsi olan diğer insan ile kolaylıkla ilişki sağlaması içindir. Çünkü insan, kurduğu bu ilişkiler neticesinde oluşan dostluklar sayesinde hem kendi maddi ve manevi ihtiyaçlarını hem de hemcinslerinin ihtiyaçlarını giderebilmiştir. Son peygamber Hz. Muhammed'in (sas.) etrafında toplanan insanlara dost ve arkadaş anlamında 'sahabi' denmesinin sebebi de bu olsa gerektir. Çünkü peygamber, insanların içinde bir amir, bir lider olarak değil, aralarında bir dost ve bir arkadaş olarak bulunmaktadır. İşte bu noktayı çok iyi keşfetmiş bulunan İbn Arabî maneviyat gelişiminde öncelikle dostluğun önemini vurgulamıştır. Ona göre hakikati bulmanın ve hakikat üzere bir hayat sürdürmenin en önemli aracı iyi bir dosta sahip olmaktır ve iyi dostun üç temel özelliği olmalıdır: a) Kalıcı olan ilim mertebelerini ve ilim ehlini bilmek, geçici olan keramet ve halleri önemsememek, b) Kalıcı olan Hakka boyun eğmek ve hakikatin yanında alçak gönüllü olmak; geçici olan dünyevi konumlara, halkın ve idarecilerin itibarlarına aldanmamak, c) Bilmediği bir hususta 'Bilmiyorum.' diyebilme cesaretini göstermek, bildiği hususlarda ise "Onu bir başkasından işitmek hoşuma gider."' diyebilecek mütevazılığı taşımak.[63]

[61] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 139; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 134.
[62] 2/Bakara, 30-37.
[63] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 33; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 12.

Bununla birlikte İbn Arabî, müdahane ve çıkar ilişkisine dayanan zamane dostluklarından da şikâyetçidir. Hakkı gözeten ve arayanların yanında insanların durmadığı, hatta zaman içinde bu tür insanların yalnız bırakıldıkları maalesef bir gerçektir. Nitekim İbn Arabî bu anlamda Hz. Peygamber'in şu sözünü nakletmektedir: "Hak, Ömer'in yanında dost bırakmadı." Burada anlatılmak istenen Hz. Ömer'in hak ve adaleti gözetmesi insanlara ağır geldiğinden onun yanından uzaklaşmayı tercih etmeleridir. O, bu hadisi, Uveys el-Karanî'nin Murad adındaki bir dostuna söylediği şu sözle destekler: "Ey Murad kardeşim! Ölüm ve onu hatırlamak, müminde rahatlık bırakmaz. Mü'min Allah'ın hukukunu bildiği takdirde malında ne gümüş ne de altın bırakır. Allah için hakkı yerine getiren kimsenin de pek dostu bulunmaz." Bu şartlar altında dost bulan bir kimse hakiki bir dost bulmuş ve hak yolunda onun desteğini temin etmiş demektir. Çünkü mü'min, kardeşinin aynaşıdır. Onda nefsin gizlediği ayıpları ortaya çıkarır ve ayıklanmasını, giderilmesini sağlar. İşte bu noktada insanın nefsi hoşnut olmayacağından, bazı insanlar dostun hakikati söylemesine ve ayıplarını giderme hususundaki çabalarına dayanamaz ve uzaklaşır. İbn Arabî mektup yazdığı dostuna, "Ben, senin için bir aynayım. Nefis kendi ayıbını gizler, buna mukabil başkalarının ayıplarını görmeye çalışır." der ve bir dost olarak nasihatte bulunacağını beyan eder.[64]

Maneviyat gelişiminde ikinci önemli husus ise başıboş ve rast gele değil de bir yol ve yöntem ile hareket etmektir. Ona göre bir yol ve yöntem olmaksızın hakikate ulaşmak mümkün değildir. Takip edilecek yol ve yönteme sufiler, 'yol' anlamına gelen Arapça 'tarîkat' kelimesini kullanmışlar ve bu kelime sufilerin yöntemlerini ifade için meşhur olmuştur. Bu meyanda İbn Arabî, Ebû Suleymân ed-Dârânî'den, "İnsanlar usulü yani tarikatı kaybettikleri için vusulden yani hakikatten mahrum kalmaktadırlar." sözünü nakleder ve tarikat ehli değil hakikat ehli olduklarını iddia edenlerin boş ve geçersiz bir iddianın peşinde olduklarını belirtir. Çünkü bir usul belirlemeksizin hakikate ulaşmanın imkânsızlığı ortadadır.[65]

[64] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 31-32; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 9-10.

[65] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 34; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 13.

O, "Tarikat nedir?" sorusunun cevabını *el-Futûhât*'ta şöyle verir: "Tarikat, şeriata uygun hak merasimidir. Bunun anlamı, şayet amaç, hakikate ulaşmaksa araç konumunda bulunan birtakım merasimler, esaslar ve yöntemler de hak olmalı yani Allah'ın gönderdiği ve peygamberin insanlara bildirdiği dinin kurallarına uygun bulunmalıdır. Ona göre Allah'ın dinine uygun olmayan tarikat geçersizdir. Kim dinin dışında bir yolla hakikati elde ettiğini iddia ederse o yalancıdır. Çünkü din insana edep ve terbiye kazandırır; edebi olmayan insanla dost olunmayacağı gibi, ne kadar dürüst olursa olsun edebi olmayan bir şeyhe de asla tabi olunmaz."[66] Bu meyanda İbn Arabî kendi nefsine şu önemli nasihatte bulunur: "Ey Nefis! Seni muhalefet fıtratı üzre yaratıp kötü özelliklerin mahalli yapan Allah'ın yüceliğine yemin ederim ki bütün hallerini Allah'ın kitabına ve Rasulünün sünnetine arz etmeden senin bu iddiaları dile getirmene müsaade etmeyeceğim."[67] Çünkü ayet-i kerimede mealen, "Sizin için Allah'ın Rasulünde güzel bir örnek vardır."[68] buyrulur. Ardından başta "ehlü's-suffe" olmak üzere bütün bir sahabe, tabiin ve tebeüttabiine uymanın gerekliliğini vurgular. Bu hususta bir nevi tedricilik öngörür ve "Eğer Hz. Peygamber'e uyma noktasında kendini yetersiz görürsen sahabeye uy; onu yetersiz görürsen tabiine uy, bu hususta da yetersiz görürsen tebeüttabiine uy." şeklinde bir öneri getirir.

İbn Arabî nefsinin manevi gelişimini tamamlaması için uyulacak isimler olarak ehlü's-suffe ve diğer sahabilerden şu isimlere yer verir: Ammâr b. Yâsir, Abdullâh b. Mes'ûd, Ömer b. el-Hattâb, Ebû Abdullâh Sevbân, Osmân b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Bekir es-Sıddîk, Selmân el-Fârisî, Osmân b. Maz'ûn ve Hz. Peygamber döneminde yaşamış olmakla birlikte görüşmesi nasip olmayan Uveys el-Karanî. Burada, her bir sahabinin örnek alınacak yönlerini anlatmak suretiyle nefsinin manevi gelişimine katkıda bulunmayı sağlamaya çalışır. Bunun için öncelikli husus dünyevi hedeflerin terk edilerek uhrevi hedeflere yönelmektir. Ebû Hureyre'den gelen bir haberde şöyle denilmektedir: "Ehü's-suffe'den yetmiş sahabe gördüm, tek kat elbise içeri-

[66] *Futûhât* (DS), II, 366.
[67] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 26.
[68] 33/Ahzâb, 21.

sinde namaz kılıyorlardı. Kiminin elbisesi diz hizasına zor ulaşıyor, kimininki ise biraz daha uzun. Rükua giderken avret yerlerinin açılacağı korkusundan elleri ile elbiselerini tutuyorlardı." Bazı âlimler, "Bu sahabilerin iki kat elbisesi ve iki çeşit yemeği bir arada asla olmadı." demişlerdir.[69] Ama bunlar uhrevi hedef doğrultusunda asla bu durumlarını mazeret olarak ileri sürmemişler, ona takılıp kalmamışlar ve Peygamber'in etrafında pervane olup manevi hedeflerine kilitlenmişlerdir. Çünkü onlar, "Ashabım gökteki yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete erersiniz."[70] diye buyrulan kimselerdendir.

İbn Arabî yukarıda verilen bilgiler muvacehesinde dönemindeki insanlarla geçmişteki bu güzide insanların karşılaştırmasını yapar. Zunnûn el-Mısrî'den naklen geçmişteki sufiler hakkında özetle şu bilgileri aktarır: "Onlar alçak gönüllülükle Rablerini anarlar, O'nu tanırlar. Yine onlar yaratılmışlar içinde Allah'ın hüccetleridirler. Allah onlara üzerlerinde parlayan muhabbet elbisesi giydirmiştir, hakikate ermeleri için yollarına hidayet alametleri dikmiştir; sevgili kullarına bahşettiği makamları onlara vermiş, sabır ve sebat sahibi kılmış, hem dışlarını hem de içlerini temizlemiş ve güzelleştirmiştir. İşte bunlar, ariflerin halleridirler. Bugünün insanı ise donuk gözlerle bakarlar, hareketleri anlamsız ve bereketsizdir. Kendilerine baktığında kibir ve gurur görürsün, kalpleri ise boş işlerle meşguldür; ulvi ve kutsi uğraştan uzaktır."[71]

Böylesi bir ortam içerisinde İbn Arabî'nin yoluna hep hidayet ehli rehberler çıkmıştır. Belki de kalbinin temizliği, niyetinin doğruluğu ve düşüncesinin saflığı dolayısıyla hayatında, yukarıda Zunnûn'un sözünde geçen, "Allah, hak yoluna samimi olarak girenlerin yollarına hidayet alametleri diker." sözünün gerçekleşmesi söz konusudur.

Muhyiddîn İbn Arabî'nin hayat hikâyesini ve irfan yolculuğunu batı ve doğu olmak üzere iki kategoride ele almak gerekmektedir. Batı güzergâhı Endülüs ile Yakın, Orta ve Uzak Mağrib diye adlandırılan ve bugün itibariyle Libya, Tunus, Cezayir ve Fas'ı içine alan bir coğrafyayı ifade ederken Doğu Mısır'dan

[69] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 28.
[70] Aclûnî, *age.*, I, 147.
[71] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 17-18.

Maveraünnehir'e yani Orta Asya'ya kadar olan bütün bir doğu İslam coğrafyasını ifade etmektedir. Gezdiği her yer Muhyiddîn ibn Arabî için hem öğrenme hem de görüşlerini ifade etme yeri olmuştur. Onun batıda Endülüs şehirleri ile başlayan irfan yolculuğu doğuda Şam'da son bulmuştur. Bu yüzden İbn Arabî'nin eserleri, döneminin olaylarını yansıtan bir belge olmasının yanında bir seyahatname özelliği de taşımaktadır.

2.1. Batı Güzergâhı

2.1.1. Mürsiye/Murcia (Endülüs/İspanya)

Mürsiye, İbn Arabî'nin doğduğu ve sekiz yaşına kadar yaşadığı şehirdir. Bu şehirde küçük yaştan itibaren namaz için mescitlere gittiği, vaaz ve hutbeleri dinlediği bilinmektedir. Nitekim kendisi 566/1171 tarihinde, yani henüz altı yaşında iken Mürsiye'de Halife Müstencid Billâh'ın yerine geçen Müstağnî Billâh'ın adına okunan hutbeyi duyduğunu ifade etmiştir.[72]

2.1.2. İşbiliye/Sevilla (Endülüs/İspanya)

Endülüs'ün önemli kentlerinden biri olan İşbiliye, İbn Arabî'nin 568/1173 ila 592/1196 yılları arasında yaşadığı şehirdir. Onun Allah yolunda ilk mülaki olduğu kişi, İşbiliye sakinlerinden Ebû Ca'fer Ahmed el-Uraybî'dir. İbn Arabî onun hakkında şu bilgileri verir: "Allah'ın dinine sımsıkı bağlı ve bu yolda hiçbir sataşmaya aldırmayan bir kişiliğe sahiptir. Her daim abdestli, kıbleye müteveccih ve zikir hâli içindedir; zamanının çoğu oruçlu geçer. Taşra hayatı yaşayan, ümmi, okuma yazması olmayan ve hesap yapmayan bir görüntü vermekle birlikte, tevhid ilmi bahsi açıldığında, onu dinlemek yeterlidir. Bir gün imam, 'Amme yetesâelûn'u okuyordu. 'Biz, yeryüzünü bir beşik (mihâd), dağları da birer kazık (evtâd) yapmadık mı?'[73] mealindeki ayetlere gelince ben imamın okuyuşundan koptum, hiçbir şey duymaz bir hâldeydim. O anda şeyhim Ebû Ca'fer'i gördüm, şöyle diyordu: Mihâd âlem, evtâd, mü'minlerdir; mihâd mü'minler, evtâd ariflerdir; mihâd arifler, evtâd nebilerdir; mihâd nebiler, evtâd rasullerdir. O, Allah'ın zikretmesini dilediği ölçüde haki-

[72] İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, I, 87.
[73] 78/Nebe', 6-7.

katleri anlattı. Ben kendime geldiğimde imam, 'Rahmân'ın izin verdiğinden başka kimse konuşamaz. İzin verilen doğruyu söyler. İşte bu hak gündür.'[74] mealindeki ayetleri okuyordu. Namaz bittiğinde kendisine sordum, o ayeti ve benim gördüğümü hatırladı." Bu şeyhle arasında kuvvetli bir dostluk ilişkisi kurulmuş ve bir sevgi bağı oluşmuştur. Bunun en önemli göstergesi yanına gelen İbn Arabî'ye, "Gel ey iyilik adamı, senden başka bütün çocuklarım bana ikiyüzlülük ve nankörlük etti. Sen ise bütün yapılanları ikrar ve itiraf ettin. Allah onları sana unutturmasın." şeklinde söylediği sözdür.[75]

Onun 'şeyh' ve 'imam' olarak nitelediği ikinci kişi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahluf el-Kûmî el-Abesî'dir. Bu şahsın İbn Arabî bakımından en önemli özelliği, "bu yolun lisanı ve Mağrib'in ihya edicisi" olarak tanımladığı Ebû Medyen'in öğrencisi olmasıdır. Onun Ebû Medyen sevgisini de bu zatın yanında kazandığı kuvvetle muhtemeldir. Çünkü şeyh her seferinde ona Ebû Medyen'in keramet ve faziletlerini anlatmış, hatta dağdan inerken yaşadıkları bir kerameti Ebû Medyen'i anmaya bağlamıştır.[76] Bu şeyhle karşılaştığında İbn Arabî çocuklukla gençlik arası bir dönemi yaşamaktadır. Henüz okuma yazmayı sökmemiş olması bu kanıyı güçlendirmektedir. Böylesine bir yoğun yüklemenin henüz çocukluk çağında bulunan İbn Arabî'yi derinden etkilemesi kaçınılmazdır. Çünkü kişinin çocukluk yıllarında aldığı terbiye ve zihnine nakşedilen hususlar ileriki hayatı üzerinde derin tesirler bırakmaktadır. Kendisinin, "Ben onun emri altına girdim, beni terbiye etti ve edep öğretti; o, terbiye edenlerin ve edep öğretenlerin en güzeli idi." şeklindeki ifadesi anılan şeyhin onun hayatındaki yerini ve önemini göstermesi bakımından önemlidir. Onun, tasavvuf alanında ileri düzeyde bir yere

[74] 78/Nebe', 38-39.

[75] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 88-91; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 66-71.

[76] Bir gün şeyhle birlikte dağa giden İbn Arabî dağdan iniş serüvenini şöyle anlatır: "Şeyh, dağdan şehre dedi. O atına bindi; ben de üzengisine tutundum. Bana Ebû Medyen'in faziletleri ve kerametlerini anlatmaya başladı. Ben onun anlatışı karşısında kendimi hissetmeyecek derecede kendimden geçtim. Yürürken de sürekli ona bakıyordum. O da bana bakıp tebessüm ediyordu. O, atını mahmuzladı, hızlandı; beni de beraber hızlandırdım, sonra aniden durdu ve bana, 'Arkana bıraktığına bak.' dedi. Geri dönüp baktığımda belime kadar uzanan ve yeri bütünüyle kaplayan dikenler gördüm. Sonra 'Ayaklarına bak.' dedi. Ayaklarıma baktığımda diken izi (yarası) görmedim. Dönüp bana, 'İşte bu Ebû Medyen'i anmamızın bir bereketidir; bu yola tutun ki kurtuluşa eresin.' dedi." (Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 76).

sahip olduğunu ifade eden İbn Arabî, Melami meşrep bir kişiliğe de sahip olduğunu eklemektedir. Bu şeyhin yanında sadece Ebû Medyen'i tanımakla kalmadığını, ilk defa 'tasavvuf' kelimesini işitme ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sini görme şansını da elde ettiğini bizzat kendisi belirtmektedir.[77]

İbn Arabî'nin, maneviyat yolunda karşılaştığı bir başka zat, kırk yıl seyahat ettikten sonra İşbiliye kentine yerleşen Sâlih el-Adevî el-Berberî'dir. Gece gündüz Kur'an tilaveti ile meşgul olan ve çok az konuşan bu zat, kendisini ibadet ve taate o kadar vermiştir ki ne bir evi olmuş ne de hastalık dolayısıyla tedavi görmüştür. Onun hem Melami hem de Üveysi meşrep bir hâl ve tavır sahibi olduğunu söyleyen İbn Arabî, bu zatın kendisi hakkında verdiği haberlerin aynıyla gerçekleştiğini bildirir.[78]

İşbiliye'de karşılaştığı kişilerden biri de beş vakit namazını el-Adis Camii'nde kılan Ebû Abdullâh Muhammed eş-Şerafî'dir. Bu zat ile tanışması, onun kendisini bir topluluk içindeyken izin alarak kenara çekip bazı uyarılarda bulunması ile başlar. Ayrıca İbn Arabî, bu kişinin daha sonra kendisi hakkında verdiği birçok haberin gerçekleştiğini dile getirir. Bu zatın en garip yönü ise kırk ya da elli yıl hiç ışık kullanmadan evinde oturmasıdır.[79]

İbadet ve taatiyle şöhret bulmuş bir zat olan Ebû Yahyâ es-Sanhâcî ise çok yaşlı olduğu için İbn Arabî, ölümünden önce ancak birkaç ay sohbetinde bulunabilmiştir. İbn Arabî'nin ifadesine göre öldüğünde naaşı aşırı rüzgâr alan bir tepeye gömülen bu zatın defni esnasında bir keramet olarak rüzgâr kesilmiş, defin işi bittikten sonra tekrar başlamıştır.[80]

Ebû'l-Haccâc Yûsuf eş-Şiberbilî de İşbiliye'nin doğusunda ve iki fersah uzaklıkta bulunan Şiberbil köyünde yaşayan ve kendi el emeği ile geçimini temin eden abid ve zahid bir zattır. Bu zat ömrünün sonuna kadar da kendi el emeği dışında bir şey kabul etmemiş, ancak ahir ömründe güçten düştükten sonra ken-

[77] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 91-95; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 72-79.

[78] *Futûhât* (DS), I, 206, III, 488; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 93-94; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 80-81.

[79] *Futûhât* (DS), I, 206; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 95-96; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 82.

[80] *Futûhât* (DS), I, 206; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 96-97; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 83.

disine verilen şeyleri almıştır. Kur'an dışında bir kitap okumayan Ebû'l-Haccâc'ı İbn Arabî bir seferinde ilk üstadı Ebû Ca'fer el-Uraybî ile ziyaret etmiştir. Ebu Ca'fer, Ebû'l-Haccâc'ı ona Ebû Medyen'in öğrencisi olarak tanıtmıştır. Bunun üzerine şeyh, dün Ebû Medyen'in yanında olduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki Ebû Medyen'in yaşadığı Bicaye ile buranın arası o dönemin şartlarına göre kırk beş günlük bir mesafedir. İbn Arabî bu görüşmenin keşfen gerçekleştiği kanaatini dile getirmektedir.[81]

Ebû Abdullâh Muhammed b. Kassûm, onun tanıdığı farklı bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önceki şeyhleri maneviyat yönleri güçlü ve ön planda olan zatlar iken bu zat, ilim ve ameli şahsında birleştirmiş bir kişiliğe sahiptir. İbn Arabî'nin bu kişiden ilim öğrenmenin yanı sıra vakti kullanma kültürü aldığı görülür. Çünkü bu zat zamanı çok iyi kullanan ve her anının işini ayrı ayrı belirleyen ve asla taviz vermeyen bir yapıdadır. Gün içinde hangi zaman diliminde neyin yapılacağı bellidir. Sözgelimi, sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğana kadar zikirle meşgul olur, güneş doğduktan sonra iki rekât namaz kılar ve evine gider; eğer oruçlu değilse kahvaltısını yapar, duha namazını kılar ve bir müddet uyur. Kalktığında abdestini alır, eğer belli bir işi yoksa Allah'ın zikri ile meşgul olur. Öğlen vakti geldiğinde mescide gider, ezanı okur ve evine döner, ezan ile namaz arasında bir boşluk bırakıldığından namaz vakti gelene kadar evinde nafile namaz kılar. Öğle namazını kıldıktan sonra hemen nafile kılmaz daha sonra meratib sünneti kılar. Sonra mushafı alır ve tertil üzere beş cüz okur. İkindi vakti geldiğinde ezanı okur, nafile namazı evine gidip kılar, cemaat toplandığında onlara ikindi namazını kıldırır ve tekrar evine dönüp akşam vaktine kadar zikirle meşgul olur. Akşam namazı için mescide çıkar ezanı okur ve namazı kıldırdıktan sonra evine girer. Yatsı vakti geldiğinde kandili yakar, ezanı okur ve namazı kıldırır. Bütün namazlar bitip evine döndüğünde sözleri, hareketleri ve bütün bir hafaza meleklerinin kaydettiği hususları gözden geçirir yani bir günün muhasebesini yapar. İşte onun gündüzü böyle geçer. Artık gece başlamıştır, yatağına uzanır ve

[81] *Futûhât* (DS), I, 206, 274; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 97-99; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 83-85.

uykuya dalar. Gecenin bir kısmı geçtikten sonra kalkar, eğer ehline yaklaşmış ise güsul abdesti alır, namaz yerine geçer ve sabah oluncaya kadar Kur'an okur. Sabah olduğunda mescide gider, ezan okur ve evine dönüp sabah namazının sünnetini kılar ve bir müddet zikir ile meşgul olur. Sabah aydınlığı ortalığı kapladığında çıkar ve insanlara sabah namazını kıldırır. Bu hâl Ebû Abdullah'ın hayatında sürekli tekrar eder. Bütün bunların İbn Arabî'de bir vakit kültürü oluşmasında derin etkisi olduğu açıktır. Maliki mezhebine mensup olan ve yukarıdaki verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi bir cami imamı olan bu zattan İbn Arabî, taharet ve namaz bilgilerini öğrenmiştir. Buradan da anlaşılan onun ilk dinî bilgileri Maliki mezhebi üzeredir.[82] Ayrıca küçük yaştan itibaren yazmaya meraklı olan İbn Arabî, bu zattan yazma yönünde büyük teşvik görür. Nitekim bir gün, şeyhinin yaşı ilerlemiş olmasına rağmen kâğıt satın aldığını görür ve merak eder sorar. Şeyh de kendi üstadı olan Ebû Abdullâh b. Mucâhid'in, "Ölmeden önce eğer fırsat bulursan ilim ve edebiyat ile ilgili yazmaya yönel." şeklindeki tavsiyesini aktarır.[83]

Onun yol işaretlerinden biri de Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin yolundan giden Ebû İmrân Mûsâ b. İmrân el-Mirtelî'dir. İbn Arabî bir gün marifet, edep ve hüsn-i hâl sahibi Mirtelî'nin yanına girdiğinde, "Oğlum, nefsine bak." demiştir. Bunun üzerine İbn Arabî, "Siz nefsime bakmamı istiyorsunuz, üstadım Ureynî ise hakka bakmamı istiyor; hanginize uyayım?" dediğinde, "Evladım, Ureynî de doğru söylüyor ben de doğru söylüyorum. Her birimiz bulunduğumuz hâlin gereği üzere tavsiyede bulunuyoruz. O, hak mertebesinde, ben ise nefis mertebesindeyim. O sana yolu gösteriyor ben ise arkadaş gösteriyorum. Hem onun dediğini hem de benim dediğim yap." demiştir. Bu tevazu ve dürüstlük örneği İbn Arabî'yi çok etkilemiştir.[84]

İşbiliye'de en çok görüştüğü kişiler içerisinde Ebû Abdullâh Muhammed ve Ebû'l-Abbâs Ahmed adlı kardeşlerin İbn Arabî'nin yanında yerinin başka olduğu görülmektedir. 590/1194 yılına kadar birlikte oldukları bu kardeşlerle birlikteliği-

[82] İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, I, 10; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 99-101; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 85-87.

[83] İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, I, 7, 10.

[84] *Futûhât* (DS), II, 177; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 101-105; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 87-91.

ni, "Ömrümde o günler kadar güzel günler görmedim." diye ifade eder. İlk Kur'an okumaya başladığı küçüklüğünden komşuları olan bu kardeşlerle birlikte olmuş, onlardan, dostluk, cömertlik, yardımseverlik gibi hasletleri kazanmıştır. Bu kardeşlerle en son karşılaşmaları Mısır'da gerçekleşmiştir. Hacca gitmek isteyen iki kardeşe İbn Arabî de arkadaş olmak istemiş, ancak kardeşlerden Muhammed'in hastalanması bu planı bozmuştur. Bunun üzerine İbn Arabî onları Mısır'da bırakarak kendisi Mekke'nin yolunu tutmuştur. Daha sonra Muhammed'in, annesinin hastalığı dolayısıyla geri döndüğünü ve ölene kadar annesine hizmet ettiğini öğrenir.[85]

Kur'an ve Arapça öğreten Ebû Abdullâh Muhammed b. Cumhûr onun yol ışıklarından biri olarak görünmektedir. O, Kur'an konusundan son derece titiz bir zattır ve muhtemelen Kur'an'a nazire olacak korkusuyla şiir okumaz. Onun Kur'an ve Arapça bilgisinden oldukça istifade eden İbn Arabî, Kur'an ve ibadete olan düşkünlüğünden de derin bir şekilde etkilendiğini ifade eder.[86]

Hocası Sâlih el-Adevî'nin müritlerinden, Allah'ın veli kullarından ve aynı zamanda amcasının dostu Ebû Ali Hasan eş-Şekkâz da maneviyat yönünden istifade ettiği kişilerdendir. Bu zat genç yaşta ölene kadar onunla dostluğunu sürdürmüştür. El emeği ile geçimini temin eden bu zatın dürüstlüğü ve fazileti İbn Arabî'nin şeyhleri arasında yer alan eş-Şirbelî'yi etkilemiş olacak ki kardeşinin kızını onunla nikâhlamıştır.[87]

Ömrünün ahirinde yani seksen yaşında maneviyat yoluna giren amcası Ebû Muhammed Abdullâh İbnu'l-Arabî et-Tâî, her gün bir hatim okuyup sevabının yarısını 'şu çocuk' diye nitelediği İbn Arabî'ye hibe etmiştir. İbn Arabî, küçükken ondan ilim öğrenmiş ve özellikle onun tasavvuf yoluna girmesinde aydınlatıcı bir etkisi olmuştur.[88]

Sâlih el-Harrâz, onun tanıdığı, ibadete düşkün, hak-hukuk gözeten ve kendi el emeği ile geçinen insanlardandır. Tanıdığında yetmiş yaşında olmasına rağmen hâlâ eski ciddiyet ve gayreti ile ibadetine devam etmektedir. Ayakkabı dikim ve tamiri işi yapan

[85] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 105-107; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 92-94.
[86] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 107-108; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 94-95.
[87] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 109-110; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 95-96
[88] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 110; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 96-97.

bu zatın, bir gün yaptığı bir iş karşılığında iki misli ücret teklif eden bir kimseden, işin karşılığı değil diye ücreti almak istememesi hak ve hukuk gözetmesinin en önemli göstergesidir. İnsanlarla çok fazla konuşmayan ve görüşmeyen bu zat, son yıllarında şehir dışına çekilmiş ve herkesten uzak, yalnız yaşamıştır.[89]

Abdullâh el-Hayyât, diğer dostlarının aksine on ya da on bir yaşlarında bir çocuktur. İbn Arabî, işaret yoluyla anlaştığı bu çocuk ile İşbiliye'nin el-Adis Mescidi'nde görüştüklerini, ikindi namazını birlikte kıldıklarını, ancak bütün çabasına rağmen ne evini öğrenebildiğini ne de kendisini bir daha görebildiğini zikreder. Ancak bu çocuktan manevi alanda çok ciddi bir fetih (manevi açılım) elde ettiğini bildirir.[90]

Fâtımâ binti Ebî Musennâ, onun tanıdığı kadınlardandır. İbn Arabî, onun doksan yaşını geçmiş ve yemeğini kendisi yiyemeyecek durumda olmasına rağmen yüz güzelliğinden bir şey kaybetmediğini ve suretinin 'Fâtiha' suresini andırdığını belirtir. İbn Arabî'nin onunla görüşmesi ancak doksan beş yaşında gerçekleşmiş olmasına rağmen ondan manevi bakımdan çok etkilendiğini içtenlikle dile getirmesi vefa örneğidir.[91]

İşbiliye'de karşılaştığı diğer zatlar ise şunlardır: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hemmâm, on sekiz yıl Ebû Medyen'e hizmet etmiş olan Ebû Ahmed es-Selâvî, Hz. Peygamber'e çok salavat getirdiği için "Allâhumme Salli Alâ Muhammed" şeklinde isimlendirilen el-Haddâd,[92] zahid bir fakih olan İbnu'l-Âs Ebû Abdullâh el-Bâcî,[93] kendisini Gazâlî'nin kitaplarını okumaya adamış Ebû Abdullâh b. Zeyn el-Yâbirî,[94] Ebû Abdullâh el-Kastîlî,[95] Maliki mezhebinden olan ve Kur'an, Arapça ve fıkhı çok iyi bilen Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Munzir[96] ve Ebû Vekîl Meymûn b. Tûnisî.[97]

[89] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 128-129; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 116-117.
[90] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 129; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 117-118.
[91] *Futûhât* (DS), I, 274; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 137-138; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 132-133.
[92] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 134; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 125.
[93] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 134; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 126.
[94] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 1134-135; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 126.
[95] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 135; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 127.
[96] *Futûhât* (DS), I, 274; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 135; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 127.
[97] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 137; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 130.

2.1.3. Mevrur (Endülüs)

Dönemin, Ebû Medyen'e hizmet etmiş önemli şeyhlerinden ve İşbiliye yakınlarındaki Mevrur sakinlerinden olan Ebû Muhammed Abdullâh b. el-Ustâz el-Mevrûrî, İbn Arabî'nin İşbiliye'de karşılaştığı ve ilminden istifade ettiği kişilerdendir. Ebû Medyen tarafından çok sevilen ve onun işareti üzerine hac yapan Abdullah, annesi dolayısıyla Bicaye'den Endülüs'e gelmiş ve orada İbn Arabî'nin üstatlarıyla görüşmesi esnasında İbn Arabî ile tanışmıştır. [98]

2.1.4. Mirşane/Marchena (Endülüs/İspanya)

'Şems' diye bilinen Şemsu Ummi'l-Fukarâ, İbn Arabî'nin tanıdığı kadınlardan biridir. İnsanlara güzel muamelede bulunan ve keşf ehlinden olan Şems'in yanına İbn Arabî, birçok kere gitmiş ve onun manevi birikiminden istifade etmiştir.[99]

2.1.5. Gırnata/Granada (Endülüs/İspanya)

Ebû Muhammed Abdullâh el-Bâğî eş-Şekkâz, arkadaşı Abdullâh Bedru'l-Habeşî ile birlikte evine giderek tanıştıkları bir zattır. İbn Arabî söz konusu şeyh ile ilk karşılaşmasını, "Benim âdetim bir kimsenin yanına girdiğimde şeyh olsun fakir olsun üstümdeki bütün paraları vermem idi; bu şeyhin yanına girdiğimde cebimde sadece bir dirhem vardı ve onu şeyhe takdim ettim." şeklinde anlatır. Bu zatın, ciddiyet sahibi ve gayretli biri olduğu, üzerinde sürekli hüzün ve ağlama hâlinin bulunduğu, günahı küfür kadar çirkin gördüğü, insanlara son derece yumuşak ve nazik davrandığı ve İbn Arabî üzerinde büyük tesirler bıraktığı İbn Arabî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır.[100]

2.1.6. Kurtuba/Cordoba (Endülüs/İspanya)

Ebû Muhammed Abdullâh el-Kattân, Kur'an'a son derece bağlı, hak bildiği yolda kınayanın kınamasına aldırmayan, kudret sahibi sultanların yüzüne karşı hak ve hakikati haykıran bir yapıya sahiptir. Bu zatın, "Kitap tasnif ve telifi ile uğraşan insanların yarın hesapları ne uzun olacak; bu kimseler Kur'an ve Hz.

[98] *Futûhât* (DS), IV, 76; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 111; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 97-104.

[99] *Futûhât* (DS), I, 274; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 133; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 131.

[100] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 118-119; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 103.

Peygamber'in hadisleri ile ikna olmuyorlar mı?" şeklindeki sözleri İbn Arabî'yi oldukça etkilemiştir. Onun anlattığına göre dönemin sultanı, şeyhi öldürmek istemiş ve adamları onu apar topar vezirin huzuruna çıkarmışlar; o, vezire karşı, "Ey Allah düşmanı, kendini bilmez, niçin beni getirttin?" diye seslenmiş. Bunun üzerine vezir, "Bu günden sonra Allah sana yaşamayı mümkün kılacak mı?" diye mukabele etmiş. Şeyh de ona, "Sen eceli öne alamazsın, takdir olunana da engel olamazsın, bu söylediklerinin hiç biri olmayacak ve ben senin cenazende hazır bulunacağım." demiş. Vezir, sultan ile görüşmek için giderken onu da zindana attırmış. Ertesi gün sultanın huzuruna çıktığında tavrında hiçbir değişiklik olmamış. Bu hâli sultanı son derece etkilemiş ve yanında kalmasını teklif etmiş, ancak şeyh, "Senin şu oturduğun yer gasp edilmiştir, oturduğun köşk de haksız olarak alınmıştır; eğer ben mecbur edilmeseydim, kesinlikle buraya girmezdim." diye sultana çıkışmış. Sultanı bir utanç basmış. Bunun üzerine onu serbest bırakmış ve birtakım hediyelerle gönlünü almak istemiş, ancak o, hediyeleri reddetmiş ve sadece affedilmeyi kabul ederek huzurdan çıkmış. Hâlbuki bu zat iki dirhemi bir arada görmemiş. Bu olaydan sonra çok geçmeden vezir ölmüş ve Ebû Muhammed el-Kettân onun cenazesinde bulunmuş. İbn Arabî, Kurtuba'da bulunan bu şeyhin yanına da arkadaşı Bedrü'l-Habeşî ile gidip geldiklerini ve onun maneviyatından istifade ettiklerini bildirmektedir.[101]

Kurtuba'da yerleşik olan Ebû Muhammed Mahlûf el-Kabâî/el-Kabâyilî'nin, kısa görüşmelerine rağmen sürekli zikir ve dua hâli İbn Arabî'yi derinden etkilemiştir. Babasını, duasını almak için ona götürmüş; yanında ikindi namazını kıldıktan sonra yemek yiyip eve döndükten sonra gece rüyasında bir insan topluluğu görmüş ve içlerinden konuştuğu kişinin Hûd (as.) olduğunu öğrenmiştir. Sorduğunda, hepsinin Ebû Muhammed için geldiklerini öğrenmiş, ertesi gün Ebû Muhammed'in hastalandığı haberi gelmiş ve birkaç gün geçmeden şeyh dar-ı bekaya irtihal etmiştir.[102]

[101] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 119-121; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 104-106.

[102] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 127-128; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 115-116.

Kurtuba'da görüştüğü diğer kişiler Ebû Abdullâh el-Ferrân[103] ve Yûsuf b. Sahr'dir.[104]

2.1.7. Runde/Ronda (Endülüs/İspanya)

Dağların şeyhi (şeyhu'l-cibâl) diye nitelediği Ebû Abdullâh Muhammed b. Eşraf er-Rundî ile Şezune'de karşılaşmıştır. İbn Arabî, onun firaset sahibi, hüzünlü yapısı, çok namaz kılan ve oruç tutan hâlinden etkilenmiştir.[105]

Bu şehirde karşılaştığı bir diğer kişi de ehl-i fütüvvetten Ebû ishâk el-Kanûnî'dir.[106]

2.1.8. Bağa (Endülüs)

Bağa'da tanıştığı Ebû Abdullâh b. Bistâm el-Bâgî, çok Kur'an okumakla meşhurdur.[107]

2.1.9. Karmune/Carmona (Endülüs/İspanya)

Karmune'de tanıştığı Yûsuf b. Yağzî de çok Kur'an okumakla meşhur bir zattır.[108]

2.1.10. el-Cezîretü'l-Hadrâ (Endülüs)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. Tarîfu'l-Abesî, Ebû Abdullâh el-Kuraşî'nin şeyhi olup aslen Mısırlıdır. Güzel ahlaklı, ılımlı ve hakkı söylemekten hiçbir zaman çekinmeyen bir yapıya sahiptir. Uzleti çok istemesine rağmen mesleği dolayısıyla buna imkân bulamamıştır. Toprak ve seramik türü bardak, çanak satımıyla uğraşmış, öğrenmeye çok meraklı ve düşkün olduğundan sufilere ait birçok kitap istinsah etmiştir. İbn Arabî onu, ilk olarak dostu Abdullâh Bedru'l-Habeşî ile birlikte 589/1192 tarihinde Cebel-i Tarık'ın Endülüs tarafında yer alan el-Cezîretü'l-Hadrâ'daki evinde ziyaret etmiştir. İkinci kez ise Cebel-i Tarık

[103] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 135; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 126.
[104] *Futûhât* (DS), I, 274;
[105] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 122-125; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 109-112.
[106] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 133; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 123.
[107] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 133; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 123.
[108] *Futûhât* (DS), II, 637; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds,* s. 133; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 123.

boğazının Kuzey Afrika tarafında yer alan Sebte şehrinde onunla buluşmuştur.[109]

2.1.11. Sebte/Septa (Mağrib/İspanya)

Sebte'de birçok kez buluştuğu Ebû Muhammed Abdullâh b. İbrâhîm el-Mâlikî, İbn Tarîf'in de dostudur. Bir gün bulundukları yere Sultan Ebû'l-Alâ iki sofra yemek gönderir, ancak İbn Arabî ve arkadaşları yemezler, ikinci gün de aynısı tekrar eder. Orada bulunanlar ve Sultanın veziri bu duruma kızarlar. Meseleyi Sultan'a intikal ettiğinde o, 'Biz hayır yapmak dilemiştik, o ise hâlini daha iyi bilir.' şeklinde orta yollu bir söz söyler. Ancak bu duruma Ebû Muhammed Abdullâh içerler, çünkü İbn Arabî ve dostlarının başına bir şey gelmesinden korkar. İbn Arabî, onun bu hâlinin dünyevi maslahatı tercihten kaynaklandığını ileri sürer; hâlbuki ona göre Allah'ın hukukunun gözetilmediği bir yerde yemek yenmesi uygun olmaz. İbn Tarîf'in, "Siyaseti gözetmek gerekir." sözüne İbn Arabî, "ana para" diye nitelediği "dinin muhafazası" yerine gelmişse bunda bir beis olmayacağını vurgular.[110]

Şair kişiliği ile meşhur Ebû'l-Hasan Ali el-Musfir, onun Septe'de tanıştığı kişilerdendir. Bir kasidesini *Muhâdaratu'l-Ebrâr* adlı kitabında nakleden İbn Arabî, bu kişiye ait *Minhâcu'l-Âbidîn* ve *Kitâbu'n-Nefh ve't-Tesfiye* adlı eserlerin yanlışlıkla Gazâlî'ye nispet edildiğini belirtir.[111]

İbn Arabî'nin kendisinden hadis öğrendiği ve hadis rivayetinde bulunduğu muhaddis bir zat olan Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. es-Sâiğ ise uzun süre birlikte olduğu kişilerden dir.[112]

2.1.12. Fas (Mağrib/Fas)

İbn Arabî, Fas kentine ilk olarak 591/1194 yılında geçmiş, oradan tekrar 592/1195 tarihinde İşbiliye'ye dönmüştür. 593/1196 yılında Fas'ta bulunan İbn Arabî, zamanın kutbu (kutbu'z-

[109] *Futûhât* (DS), I, 617; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 130-131; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 120.
[110] *Futûhât* (DS), I, 617; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 131-133; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 121-122.
[111] İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, I, 224.
[112] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 134; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 125.

zamân) ile buluşmuş[113] ve 594/1197'de manevi bir yolculuğa (isrâ) çıkmıştır. *Kitâbu'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* adlı eserinde bahsettiği bu yolculuk, ona göre peygamberlerin sünneti ve velilerin geleneklerine uygundur. Bununla o kevni âlemden ezelî mevkie doğru bir yolculuğu gerçekleştirmiş ve varlık ve hakikat ehli hakkında bilgi edinmiştir.[114] Ayrıca o, bu dönemde Fas'ta 'arif' diye nitelediği birçok kimse ile görüşmüştür.[115]

İbn Arabî'nin âlemdeki dört evtaddan biri olarak zikrettiği İbn Ca'dûn el-Hanevî, 597/1200 senesinde Fas'ta vefat etmiş, yerine oğlu geçmiştir. İbn Arabî Fas kentine vardığında onun şöhretini duyan Hanevî onunla görüşmek ister, ancak mümkün olmaz. Bir gün İbn Arabî otururken bir zat çıkagelir; selam vererek önüne oturur ve Hâris el-Muhâsibî'nin *Kitâbu'l-Ma'rife* adlı eserini açarak bir miktar okur, akabinde bunun anlamı nedir diye sorar. Bunun üzerine İbn Arabî şeyhi tanır. Şeyh ona, "Ben seninle tanışmak arzu ediyordum, şu an bu isteğim gerçekleşti." der. Bu zatın güzel sesiyle Kur'an okumasından ve üst düzeydeki çalışkanlığından İbn Arabî'yi çok etkilemiştir.[116]

Gezgin bir derviş olan Mûsâ b. İmrân es-Sidrânî, İbn Arabî'nin dostları arasında yer alır. Onunla ilk karşılaşması İşbiliye'de gerçekleşmiştir. Akşam namazını ve arkasından iki rekât nafileyi kılan İbn Arabî'nin yanına Ebû Imrân çıkagelmiştir. O sıralarda Ebû Medyen'i düşünen ve onunla karşılaşmak arzusu duyan İbn Arabî'ye bu zat Bicaye'den bir selam getirmiştir. Bir Afrika kenti olan Bicaye ile İşbiliye arası o günün şartlarında kırk günlük yoldur. Aralarında şu konuşma geçer:

"–Nereden geliyorsun?

–Bicaye, Ebû Medyen'in yanından.

–Ne zaman görüştünüz.

–Bu akşam namazını beraber kıldık. Şeyh, yüzünü bana çevirdi şöyle dedi: Muhammed İbn Arabî İşbiliye'de şöyle şöyle düşündü. Ona bunu açıkla ve benim hakkımda şunları söyle...

[113] *Futûhât* (DS), II, 555'ten naklen Mahmûd el-Gurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-Arabî*, s. 64.

[114] İbn Arabî, *Kitâbu'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarabad Dekken 1368/1948, s. 1-3, 92.

[115] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Menzili'l-Kutub* (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarabad Dekken 1368/1948, s. 5

[116] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 121-122; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 107-108.

Şeyh, bizim buluşmamız ancak ruhlarımızla gerçekleşecektir. Bu dünyada cisimlerimizin buluşmasını Allah uzak kılmıştır."

Bu kişi abdal grubundandır ve kesinlikle bir yere yerleşmemiştir. Sultan onu Fas'ta bir eve demirlerle bağlayıp hapsederek kapısına da bir muhafız dikmiş, sabah vardıklarında demirin yerinde durduğu, ancak Ebû İmrân'ın olmadığı görülmüştür. Çünkü o, Ebû Medyen'in yanına gitmiştir. Kapıyı açan Ebû Medyen ona, artık güvende olduğunu ve zalimlerden kurtulduğunu müjdelemiştir.[117]

Ayrıca, altmış yıllık ömründe asla kıbleye sırtını dönmeyen Ebû Abdullâh el-Mehdevî[118] ve Kur'an bilgisi ve hadisçiliği ile meşhur Ali b. Mûsâ b. el-Bukrân[119] onun bu kentte tanıştığı ve görüştüğü kimselerdendir.

Mûsâ Ebû Abdullâh el-Muallim, İbn Arabî'nin Fas'ta tanıştığı zatlardandır. Bu zatın salih, günah nedir bilmeyen ve Kur'an hafızı olan oğlundan da sitayişle bahsedilmektedir.[120]

2.1.13. Bicaye (Mağrib/Cezayir)

Fas'tan Bicaye'ye geçen İbn Arabî çok sevdiği Ebû Medyen'i göremez, ancak müritleri ile görüşür. Burada iken yazdığı *Kitâbu'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* adlı eserinde Ebû Medyen'in Horasanlı bir kişinin verdiği zamanının 'kutbu' unvanına sahip olduğu ve onun ölümü ile bu kutubluk unvanının Bağdat'ta bulunan Abdulvahhâb isimli bir zata geçtiği bilgisini verir.[121] Buradan onun doğu seferinin sebebinin 'kutub' diye nitelediği bu zatların izini sürmek olduğu çıkarılabilir.

Ebû Medyen'in müritlerinden Ebû İshâk el-Kurtubî, tevhid ehli insanlardandır.[122]

İlmiyle amil Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Hasan el-Hasenî, onun Bicaye'de karşılaştığı ve birçok eserini bizzat kendisinden okuduğu bir zattır. O, *Futûhât*'ta da bu kişiden sitayişle bahseder.[123]

[117] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 125-126; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 113-114.
[118] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 134; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 125.
[119] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 134; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 125.
[120] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 136; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 128.
[121] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Menzili'l-Kutub* (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarabad Dekken 1368/1948, s. 12.
[122] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 134; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 125.
[123] *Futûhât* (DS), II, 637; İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 135; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 126.

2.1.14. Tunus (Mağrib/Tunus)

İbn Arabî'nin *Risâletu Rûhi'l-Kuds* adlı eserini kendisine yazdığı Tunus'ta mukim Ebû Muhammed b. Abdulazîz b. Ebû Bekir el-Kuraşî'nin yakın arkadaşı el-Hâc Ebû Muhammed Abdullâh el-Bercânî, sünnete ve sünnet topluluğuna bağlılığı ile övdüğü bir zattır.[124]

Ebû Muhammed Abdullâh b. Hamîs el-Kettânî de Tunus'ta karşılaştığı ve görüştüğü bir zattır.[125]

2.1.15. Dâru'l-Kîr (Mağrib)

Ebû Abdullâh Muhammed el-Bâbilî, İbn Arabî'nin kendisinde birçok acayip haller gördüğü bir zattır.[126]

2.2. Doğu Güzergâhı

2.2.1. Kudüs (Beytü'l-Makdis)

İbn Arabî insanlarda bulunan birtakım özelliklerin bilgi elde etmede kullanılabileceği görüşündedir. Bunlardan biri de koklama duyusunu kullanarak etrafı tanıma ve insanlar hakkında kanaat ve bilgi sahibi olmaktır. Nitekim kendisi Kudüs'te koklama duyusu yoluyla birtakım bilgiler elde eden bir topluluğu gördüğünü belirtir.[127]

2.2.2. Mekke (Hicaz/Arabistan)

İbn Arabî Mekke'ye 598/1201 yılında gelmiş ve orada kadın-erkek, edip ve salih birçok ileri gelen insanla tanışmıştır. Bunlar içerisinde onu en çok etkileyen ve kendisinden Ebû Îsâ et-Tirmizî'nin hadisle ilgili kitabını (muhtemelen *es-Sunen*) okuduğu Mekînuddin Ebû Şuca' Zâhir b. Rustem b. Abû Racâ el-Isfehânî adlı zattır. Bu kişiden kendisinden duyduğu bütün hadisleri rivayet etme icazeti almıştır. "Hicazlıların kadın şeyhi (Şeyhatu'l-Hicâz)" diye tanıttığı Ebû Şuca'nın yaşlı kız kardeşi Fahrunnisâ binti Rustem ise kardeşi vasıtasıyla İbn Arabî'ye

[124] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 136; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 128.
[125] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 137; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 130.
[126] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 136; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 129.
[127] *Futûhât* (DS), I, 217.

umumi bir icazet vermiştir. [128] Sitti Gazâle olarak tanınan kadın yine onun Mekke'de tanıştığı kişilerdendir.[129]

Duasını aldığını belirttiği Ebû'l-Abbâs el-Harrâz, İbn Arabî'nin Mekke'deki dostlarındandır.[130] İbn Arabî Mekke'de bunun dışında ismini vermediği ancak 'abdal' olarak nitelediği yedi zat ile de görüştüğünü bildirmektedir.[131] Bunlarla Mekke'de, Harem-i Şerif'te selamlaşmış, bir araya gelmiş ve konuşmuştur. O, söz ettiği bu zatlardan bazıları ile İşbiliye'de 586/1191 yılında karşılaştığını da belirtmektedir.[132]

Risâletu Rûhi'l-Kuds adlı eserinde görüştüğünü söylediği, ancak nerede yaşadıkları hakkında bilgi vermediği kişiler ise şunlardır: Onun *Kitâbu Ankâi Muğrib fî Ma'rifeti Hatmi'l-Evliyâ ve Şemşi'l-Mağrib* adlı eserinin yazılmasına sebep olan Ebû Yahyâ b. Ebî Bekir es-Sanhâcî; ölünceye kadar mushafı önünden kaldırmadan sürekli okuyan Ebû'l-Abbâs b. Tâce[133] ile gezgin hayatı yaşayan Abdusselâm Esved es-Sâih[134] ve Ehl-i Kur'an olarak nitelediği Ebû Abdullâh el-Murâbıt.[135]

2.2.2.1. İrşad Makamına Yükselmesi ve Faaliyetleri

İbn Arabî Mekke'deki ikameti sırasında hayatında dönüm noktası olacak bir manevi tecrübe yaşamıştır. Kendisini âdeta hapsedilmiş ve baskı altına alınmış hissettiği günlerde, Allah kalbine hikmet kapısını açmış ve hikmet denizini oraya akıtmıştır. Ancak bu hikmetin ağırlığı onu korkuya sevk ettiğinden insanlardan uzaklaşmaya, onlarla görüşmemeye ve derslerini iptal etmeye karar vermiştir. Tam o sırada kendisine, insanların arasına katılma ve onlara nasihatte bulunma görevi yüklenmiştir. Bu tecrübenin Mekke'de ve Şam'da birkaç kez gerçekleştiğini kendisi ifade etmektedir. İbn Arabî, bir dostuna yazdığı *Rûhu'l-Kuds* adlı eserinde bu olayı şöyle aktarmaktadır:

"Aziz Dostum! Nefsimle aramda meydana gelen şu olaydan seni haberdar etmek istedim. Nefsimi, bu beldede (Mekke) tutuk-

[128] İbn Arabî, *Tercumânu'l-Eşvâk*, Beyrut 1386/1966, s. 7-8.
[129] *Futûhât* (DS), I, 274.
[130] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 136; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 128.
[131] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 1; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 130.
[132] *Futûhât* (DS), II, 455.
[133] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 133; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 123.
[134] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 135; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 127.
[135] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 137; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 130.

lanmış ve baskı altına alınmış gördüm. Bilirsin ki ben nefsin bütün özellikleri ile varlığını sürdürdüğü kanaatindeyimdir. Bana göre hiçbir zaman o özelliklerinden arınmak suretiyle yok olmaz. Zira ben nefsin hakikatlerini ve yerini çok iyi biliyorum. Böyle düşünmemin bir başka sebebi de Allah'ın kalbime hikmet kapısını açarak, ona hikmet denizlerini akıtması ve böylece sırrımın o engin denizin ortasında yüzmeye başlamasıdır. Hatta öyle bir hâl oldu ki –Allah'a yemin ederim–, rüzgârlar ve fırtınalar şiddetlenip dalgalar yükselmeye ve uğultu artmaya başladığında o denizin enginliğini görüyordum. Sonra dönüp göğsümdeki marifet ve sırlar denizinin dalgalanmasına baktım. Daha önce bahsettiğimiz, dalgaların çarpışması ve rüzgârların şiddetle esmesine rağmen, göğsümdeki hikmet denizinin coşup uğuldaması sırasında onu hareketsiz ve durgun olarak müşahede ettim. Özellikle de Mekke-i Müşerrefe'de yaşadığım hâl böyle idi. Öyle ki şiddetli bir korku, müthiş bir ümitsizlik ve kahredici bir endişe beni kapladı. Bütün meclisleri bırakmaya insanlara ders vermemeye niyetlendim. Ancak bana kaçınılması imkânsız kesin bir buyruk olarak ders halkalarında bulunmam ve insanlara nasihat etmem emredildi. Ben de sözüne itibar edilir ve etkili söz sahibi biri olarak yaptığım işe devam ettim. Sonra, meskenim hükmünde olan nefsimle baş başa kalıp da içinde ve üzerinde bulunduğum hâl ile mevhibeleri tarttığımda, bunları birbirine bağlayacak bir ilişki ve zikre değer bir bağlantı bulamıyordum. Vallahi aziz dostum, bunun bana Allah'ın bir 'mekr'i ve 'istidrac'ı olmasından endişe ettim. Ne olduğunu ancak Allah'ın bilebileceği bir hâl içinde nefsimle baş başa kaldım. Bu arada nefsimi yoklayacak (kontrol edecek) bir yol da bulamıyordum. Her türlü ilk hakikatleri ve marifetleri ihtiva eden bütün yollar yüzüme kapanmıştı. Sonunda Allah bana bir rüya lütfetti de o suretle nefsimi nasıl ele geçirip ilzam edebileceğimi anladım. Bu olay şöyle oldu: Rüyamda kendimi sanki cennete konulmuş olarak gördüm. Oraya ulaşmıştım ama ne cehennem, ne haşir, ne hesap, ne de kıyamet korkularından birini görmüş ve yaşamıştım. Bu durum nefsimde derecesi ölçülemeyecek kadar büyük bir rahatlık ve huzur meydana getirdi. Kur'an'da zikredildiği şekilde Allah'a hamdettim. Uyandığımda, benim bu hâlimde bir noksanlık olduğunu ve nefsimin Allah'ın kendisine verdiği ilimden daha yüksek bir noktada

bulunduğunu iddia ettiğini anladım. Şayet nefsim fena bulacak tarzda hakkı, akli, mukaddes ve ilahî bir çerçevede yaşamış olsaydı, ne cennete girmekten lezzet alır, ne de rahatı aklına getirebilirdi. Allah'ın celalinde tenezzüh onu, rahatını gözetmekten ve ahiret korkularından kurtulmuş olmayı düşünmekten alıkoyardı. Bununla birlikte nefsim, insani hakikatlerin taksimi ve mertebelerinden hareketle bana karşı susturucu delil getirmeye kalkıştı. Ama ben ona kulak asmadım, onu ilzam ederek, kusurunu ve ulaşamadığı bir mertebe hakkındaki büyük iddiasını bir bir anlattım. Nefsime karşı beni muzaffer kıldığı için Allah'a hamdettim. Nefsime şöyle seslenmiştim: Ey Nefis! Seni muhalefet fıtratı üzere yaratıp kötü özelliklerin mahalli yapan Allah'ın yüceliğine yemin ederim ki bütün hallerini Allah'ın kitabına ve Rasulünün sünnetine arz etmeden senin bu iddiaları dile getirmene müsaade etmeyeceğim. Eğer bunu kabul edersen ve ben de bu hususta sende bir noksan bulamazsam, ben de senin üzerimde kurmak istediğin otoriteni kabul ederim. Allah Teâlâ Kur'an'da şöyle buyuruyor: 'Sizin için Allah'ın Rasulünde güzel bir örnek vardır.'[136] İbn Mes'ûd (ra.)'da şöyle demiştir: 'Ey iman edenler!' ayetini duyduğunda bu hitabın kendine yönetilmiş olduğunu düşün.' Şayet seni bunun dışında bulur ve ilzam edersem, ben yine de sana mensubu bulunduğun Suffe ehlinin ve onların içindeki büyük sahabilerin seçkinlerinin hallerine uygun hareket etme konusunda hoş ve merhametli davranacağım. Eğer herhangi bir hâlde onlardan biriyle uyuşursan, seni onunla beraber kabul ederim ve senden razı olurum. Şayet bu olmazsa, sahabeye uymanda takip ettiğim metodu, tabiine uymanda izlerim. Eğer onların hallerine takat getiremezsen tebeuttabiin veya onlara tabi olanlara uyman hususunda seninle hareket ederim. İmdi, ya yukarıda saydığım gruplardan birisine uyacaksın ya da onların gerisinde kalacaksın. Bu takdirde canın cehenneme ve senin bütün hikmet ve marifetini usta bir sarrafın elindeki kalp dirhem (sahte para) olarak kabul edeceğim."[137]

el-Futûhâtu'l-Mekkiyye'deki ifadeleri ise şöyledir:

"Allah Teâlâ; Allah'a, Rasulüne, Müslümanların imamlarına ve

[136] 33/Ahzâb, 21.

[137] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 43-45; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 23-27.

bütün bir Müslüman halka karşı samimi olmamı Peygamber'inin diliyle umumi olarak bana emretti. Daha sonra aracısız ve hususi olarak Mekke'de ve Şam'da bana birkaç kez 'Kullarıma nasihat et.' diye hitapta bulundu."[138]

Yaşadığı bu hâl, onun artık öğrenici safhasından öğretici safhasına, tasavvufi ifade ile seyr u sülûkünü tamamlamak suretiyle mürit hâlinden, mürşit makamına geçtiğini gösterir. Bu mülahaza ile bundan sonraki hayatı incelendiğinde başta yöneticiler olmak üzere hayatının tamamını insanlara nasihat etmeye adadığı görülür. Sözgelimi Mekke'de İnsanlara vaaz ve nasihatte bulunduğunu,[139] Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserini okuttuğunu[140] dile getirmesi mürşitlik görevine fiilen başladığını gösterir. Zaten anılan bu olaydan sonra gerçekleşen İbn Arabî'nin seyahatleri, irşat ağırlıklıdır. İrşada paralel olarak hayatında telif faaliyetleri de önemli bir yer tutar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun bu dönemdeki faaliyetlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Mekke'de *Tercumânü'l-Eşvâk* isimli şiir kitabını yazmış,[141] kudsi hadisleri derlediği *Mişkâtu'l-Envâr*'ı burada kaleme almıştır. Eserlerinin en hacimlisi ve hemen hemen bütün fikirlerini ihtiva eden ünlü eseri *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'yi 599/1202 yılında Harem-i Şerif'te yazmaya başlamıştır.[142] Kâbe'nin manevi şahsiyetine yazdığı mektuplardan oluşan *Tâcu'r-Resâil* adlı eserini 600/1203 yılında yazmış,[143] Taif ziyaretinde ise *Hilyetu'l-Ebdâl* adlı kitabını kaleme almıştır.[144] 602/1205 tarihinde Mekke'de *Kitâbu'l-Yakîn* isimli eserini, bunun akabinde de *Kitâbu Şakki'l-Ceyb bi İlmi'l-Ğayb* adlı eserini yazmıştır.[145] 601/1204 yılında Musul'da bulunduğu sırada *Muhâdaratu'l-Ebrâr ve Musâmeratu'l-Ahyâr* adlı eserini kaleme almıştır.[146] İsmine göre *et-Tenezzulâtu'l-Mevsıliyye* isimli eserini de yine bu şehirde kaleme alması ihtimal dâhilindedir. Erbil'de

[138] *Futûhât* (DS), I, 657.
[139] Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 21.
[140] *Futûhât* (DS), IV, 552.
[141] Ibn Arabî, *Tercümânu'l-Eşvâk*, Beyrut 1386/1966, s. 8.
[142] *Futûhât* (OY), I, 72, 216 vd.; Osman Yahya, "Mukaddime", *Futûhât* (OY), I, 28.
[143] İbn Arabî, *Tâcu'r-Resâil* (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, II, 235.
[144] Nihat Keklik, *age.*, s. 148. (*Tâcu'r-Resâil*'in bir nüshası Tire Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf nr. 151'de bulunmaktadır.).
[145] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Yakîn* (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, IV, 64; a. mlf., *Kitâbu Şakki'l-Ceyb bi İlmi'l-Ğayb* (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, I, 285.
[146] İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, I, 87.

"şeyhlerin şeyhi" diyen tanınan bir adamla tanışan İbn Arabî, onun Mağrib'in sufi hayatı hakkındaki yanlış bilgilerini izale etmeye çalışmış,[147] Anadolu Selçuklu Sultanı Birinci Keykâvus'a dönemin haçlı saldırılarının oluşturduğu şartlar gereği Hristiyanlara karşı dikkatli olması ve İslam'ı ve Müslümanları desteklemesi yönünde nasihatler içeren mektup yazmıştır.[148] Aynı şehirde 613/1217 tarihinde Mekke'de kaleme aldığı *Tâcu'r-Resâil* adlı eserini okutmuş ve dinleyenlere icazet vermiştir.[149] Ayrıca yine Konya'da Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ile görüşmüş ve ona manevi tecrübelerini aktarmıştır. Bağdat'ta 608/1212 senesinde *Avârif* sahibi Suhreverdî (ö. 632/1234) ile görüş alış verişinde bulunmuştur. Mekke'de yazdığı *Tercumânu'l-Eşvâk* adlı manzum eserine iki dostu ve öğrencisi Ebû Muhammed Abdullâh Bedr el-Habeşî ile İsmâîl b. Sûdekin Nûrî'nin isteği üzerine Halep'te şerh yazmıştır.[150] Ömrünün sonunda Şam'a yerleşen Şeyh, burada, 618/1222 yılında *Menzilu'l-Menâzilu'l-Fehvâniyye* adlı eseri için İsmâîl b. Sûdekin ve babasına icazet vermiştir.[151] 621/1225 yılında *Kitâbu'l-Hurûfi's-Selâse*,[152] *Kitâbu Nushati'l-Hak*,[153] *Risâletu'l-Envâr*[154] adlı eserlerini kaleme alan şeyh, meşhur eseri *Fusûsu'l-Hikem*'i 627/1227 yılında tamamlamıştır. İrşat faaliyeti çerçevesinde İbn Arabî'yi, Mekke'de telif ettiği *Tâcu'r-Resâil* adlı eserini 633/1233 yılında bu şehirde insanlara okuduğunu veya okuttuğunu ve akabinde dinleyenlere icazet verdiğini görüyoruz.[155] Başyapıtı *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* adlı eserini 636/1238 yılının Rebîulevvel ayının 24. günü icaz ve ihtisar ederek bir kez daha gözden geçirmiş ve ikmal etmiştir.[156] Seyahati esnasında öğrenim faaliyetini de sürdüren İbn Arabî ilk defa İşbiliye'de gördüğü ve ne olduğunu

[147] İbn Arabî, *Risâletu Rûhi'l-Kuds*, s. 39.
[148] *Futûhât (DS)* IV, 533, 547.
[149] İbn Arabî, *Tâcu'r-Resâil*, II, 284.
[150] İbn Arabî, *Tercûmânu'l-Eşvâk*, s. 9-10, 199.
[151] İbn Arabî, *Menzilu'l-Menâzilu'l-Fehvâniyye* (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, I, 143.
[152] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Hurûfi's-Selâse* (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, I, 143.
[153] İbn Arabî, *Kitâbu Nushati'l-Hak* (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, I, 276.
[154] İbn Arabî, *Risâletu'l-Envâr* (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, II, 163.
[155] İbn Arabî, *Tâcu'r-Resâil*, II, 284-285.
[156] *Futûhât* (DS), IV, 553.

anlamadığı Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserini Bağdat'ta Muhammed Bekrî adlı zattan okumuştur.

2.2.3. Doğu Seyahatinin Diğer Güzergâhları

Onun doğu seyahatinin Mekke'den sonraki durakları Bağdat, Musul, Erbil, Antakya, Konya, Kayseri, Malatya, Sivas, Halep ve Şam (Dımaşk) olarak görülmektedir.

3. İbn Arabî'nin Şahsiyeti ve Eserleri

İbn Arabî'nin eserleri, fikrî şahsiyet bakımından incelendiğinde çok yönlü bir kişi olarak görülmesine rağmen daha çok kendisini tasavvuf erbabının yanında göstermesinin etkisiyle genellikle tasavvuf düşüncesi içerisinde değerlendirilmektedir. Aslında hem aldığı eğitim bakımından hem de verdiği bilimsel ürünler itibariyle o, ansiklopedik bir kişiliktir. En geniş ve temel eseri *Futûhât* incelendiğinde, onun bu çok yönlü kişiliği kolaylıkla fark edilebilir.

İyi bir kültür ortamında yetişmiş olmasının sağladığı avantajla, daha gençlik yıllarında göz dolduracak bir kişiliğe ulaşmış, ancak Endülüs onu tatmin etmediğinden bütün İslam dünyasını hedefleyen bir sefere çıkmıştır. Bu yolculuk ona her rastladığı ilim adamından yardım alabilecek komplekssiz bir tabiatının da yardımıyla muazzam bir birikim sağlamıştır. Öyle ki rastladığı her kitabı ehlinden okuma fırsatı bulmasının yanı sıra, birçok gönül adamından da ahlaki ve manevi tecrübeler elde etmiştir. Bu gayret ve enerjisini telifte de göstermiş, kimi zaman geceleri sabaha kadar eser telifine devam etmiştir. *Kitâbu'l-Hak* isimli eserinin şu son cümleleri dikkat çekicidir: "Bu kitap bu kadar yeter. Sabah oldu fecir doğdu. Hazret(-i ilahî) kelimesinin tahakkuk etmesi için Hak bizi münacat yerine davet ediyor. Çünkü hazret için bâb-ı salâtta sübut ve zuhur vardır. Zira musalli Rabbine münacat ediyor. Zuhurun genişlemesi ve Rahmân'a münacat için sağlam kulpa tutunalım ve kalkalım."[157]

İcâze'sinde verdiği bilgiye göre yüze yakın hocadan ders okumuş ve tahsilini ikmal etmek suretiyle her birinden icazet almıştır. Okuduğu kitaplardan isimlerini verdiğinin sayısı 28'dir. Bu-

[157] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Hak* (Necip Paşa Ktp , Diğer Vakıf nr. 151) vr. 17a.

nun yanında İbn Hazm (ö. 456/1064), Beyhakî (ö. 458/1066), Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi âlimlerin bütün kitaplarını okumuştur. Okuduklarının bunlarla sınırlı olmadığını ifade babında *İcâze*'sinin sonunda, "Eğer bıkkınlık ve vakit darlığı olmasaydı ders dinlediğim ve mülaki olduğum üstatlarımın diğerlerini de sayacaktım."[158] der. Yine *İcâze*'sinde telif ettiği kitapların 284'ünün adını yazar ve bunları iki kategoriye ayırır: Hakikatle ilgili olanlar ve bunun dışında kalanlar. Hadis ve fıkıh sahasında kaleme aldığı kitapları 'hakikat' kategorisine dâhil etmez.[159]

İbn Arabî'nin eserleri hakkında doktora çalışması yapmış olan Osman Yahya'nın araştırmasına göre ise onun teliflerinin toplamı 846'dır. Bunlardan 550'si günümüze ulaşmış olup 400 kadarının ona ait olduğu varsayılmaktadır. Osman Yahya onun kitaplarını bilim dallarına göre tasnife tabi tutarak on kategoriye ayırmıştır. Bunlar; tefsir, hadis, metafizik, ezoterizm (bâtını/tasavvuf), akaid, tasavvufi ahlak, fıkıh, tarih, şiir ve diğer konulardır.[160]

Parlak bir zekâya sahip olan İbn Arabî, önüne gelen fırsatları değerlendirmek suretiyle hemen her ilim dalında kendisini yetiştirmiş ve bu ilim dallarından temel İslam bilimleri başta olmak üzere her birinden birden fazla eser vermek suretiyle edindiği bilgileri aktarabilme kabiliyetinin olduğunu da ispatlamıştır.

Kur'an ilimleri konusunda iyi bir eğitim alan İbn Arabî, 578 yılında İşbiliye'de, Ebû Bekr el-Lahmî adlı zattan yedi kıraati okumuştur.[161] Bunun dışında daha bir kaç kişiden söz konusu yedi kıraati tekrarlamış[162] ve Kur'an'ın lafzı konusunda yeterli birikime ulaşmıştır. Nitekim sadece lafız olarak değil Kur'an'ın anlamına da hâkimiyetinin olduğunu vurgulamak babında *el-Cem' ve't-Tafsîl fi Esrâri'l-Meânî ve't-Tenzîl* adlı 64 ciltlik bir tefsir yazmış,[163] ancak bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Bunun-

[158] İbn Arabî, *el-İcâze* (*Mustalahâtu'ş-Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî* içinde, nşr. Bessâm el-Câbî, Beyrut 1411/1990), s. 39.
[159] *Age.*, s. 23-39.
[160] Osman Yahya, *Historie et Classification de L'oeuvre, D'Ibn 'Arabî*, Damas 1964 s. 109 vd.
[161] *Futûhât* (OY), V, 137; (DS), IV, 550.
[162] İbn Arabî, *el-İcâze*, s. 23-24.
[163] *Age.*, s. 32.

la birlikte eserlerinde sık sık ayetlere atıfta bulunması ve çoğu kez kendi görüşü istikametinde onları yoruma tabi tutması, bazı araştırmacıları bunları derlemeye sevk etmiştir. Mahmûd el-Gurâb böyle bir derleme sonucunda dört ciltlik tam bir tefsir ortaya koymuştur.[164] Aynı eserin sayfa altında *İcâzu'l-Beyân fi't-Tercemti Âyi'l-Kur'ân* adıyla Fâtiha suresi ile Bakara suresinin 253. ayetine kadar olan kısmı açıklayan bir tefsiri daha vardır.[165]

Genellikle tefsir tarihçileri İbn Arabî'nin yetenekli bir müfessir olduğu kanaatindedirler. Ancak bazı ayetlerin içerdiği tasavvufi anlamları ince bir üslupla dile getirmesini olumlu kabul ederken bazı te'villerinde dil kaidelerini zorlayacak hatta yok sayacak tarzda aşırı davranışlarını olumsuz bulurlar.[166] Süleyman Ateş'e göre onunla birlikte işari tefsir tamamen vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri altına girmiş ve çok aşırı te'viller yapılmaya başlanmış, basit manada zühdi tefsirler yerine gayet kompleks felsefi tefsirler devri açılmıştır.[167] İbn Arabî'nin tefsirciliği konusunda Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından *Felsefetu't-Te'vîl Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân inde İbn Arabî* (Beyrut 1983) adlı ilmî yöntemlerle kaleme alınmış bir eser bulunmaktadır.

Hadis konusunda ise *İcâze*'sinde belirttiğine göre *Kutub-i Sitte*'nin ilk dört kitabı olan Buhârî, Muslim, Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un sünenlerini okumuş, bu konuda ehliyet sahibi âlimlerden icazetler almıştır.[168] Bu birikimini telife yansıtan İbn Arabî hadisle ilgili –maalesef çoğu günümüze ulaşmayan– birçok eser kaleme almıştır. *İhtisâru Muslim, İhtisâru'l-Buhârî, İhtisâru't-Tirmizî, Kitâbu'l-Misbâh fi'l-Cem' beyne's-Sıhah fi'l-Hadîs* isimli kitaplar bunlardan adını verdikleridir.[169] Kudsi hadisleri derlediği *Mişkâtu'l-Envâr* ise hadis konusunda günümüze ulaşan yegâne eseridir.[170] *Mişkâtu'l-Envâr*'ın naşiri Muhammed Valsan'ın ifadesine göre, "Hayatı boyunca kendisini hadise vermiş olan İbn Arabî

[164] Mahmûd el-Gurâb, *Rahmetun mine'r-Rahmân fi't-Tefsîr ve İşârâti'l-Kur'ân min Kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Dımaşk 1410/1989.
[165] bkz. *age.*, I, 7-378.
[166] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 506.
[167] Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 167.
[168] İbn Arabî, *el-İcâze*, s. 24-25; *age.*, *Tercumânu'l-Eşvâk*, s. 7.
[169] İbn Arabî, *el-İcâze*, s. 32.
[170] Bu eser Muhammed Valsan tarafından neşredilmiştir. Mehmet Demirci kitabı Türkçeye çevirerek asıllarıyla birlikte yayımlamıştır (İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi Mişkâtu'l-Envâr*, İstanbul 1990)

herhangi bir muhaddis olarak mütalaa edilemez."[171] Nitekim İbn Arabî, sufiler ile muhaddislerin hadis konusunda anlaşamadıklarını, onların 'zayıf' dediği bir hadisin veliler katında, keşif ile tebliğciden bizzat alınması hasebiyle 'sahih' olabileceğini, aksine onların 'sahih' dediklerinin sufilerce 'zayıf' bulunabileceğini belirtir. Bundan da öte hadisçilerin kendilerine haksızlık ettiklerinden yakınır ve hakikatin kimsenin tekelinde bulunmayıp çeşitli yollardan elde edilebileceğini vurgular.[172]

Kendisini herhangi bir mezhep ile sınırlamayan İbn Arabî fıkhi konularda çok rahat davranmış, diğer fakihlerin ictihadlarını sıraladıktan sonra kendi hükmünü ortaya koymuştur. Kendisinin İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) mezhebine nispet edilmesinden[173] rahatsız olacak ki bunu reddetmek sadedinde, "Beni İbn Hazm'a nispet ettiler. Gerçek şu ki ben, 'İbn Hazm şöyle diyor.' diyen kimselerden değilim."[174] diyerek söz konusu nisbeti reddettiği gibi, "Falan bu konuda şöyle diyor." şeklindeki taklitçiliği de benimsemediğini ifade etmiştir. *Futûhât*'ta, kendisinin ne zahire takılıp kalanların ne de zahirden tamamen uzaklaşmış Bâtınilerin izinden gittiğini, bilakis "orta yol"u takip ettiğini vurgulamıştır.[175]

İctihad konusunda hiç bir kayıt öngörmeyen İbn Arabî, müctehidin halkın zorluklarını giderici yönde karar almasını ve yasaklama yoluna başvurmamasını önermektedir.[176] Her müctehidin hükmünün şer'i bakımdan geçerli olduğunu, bir müctehidin verdiği hükmün diğerince iptal edilemeyeceğini, ancak hâkim konumundaki müctehidin kendisine intikal eden hususlarda davalının görüşüne göre değil kendi görüşüne göre hüküm vermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin Şafii hâkim, nebizi helal sayıyor diye bir Hanefi'nin şahitliğini reddedemez, ancak onu nebiz içerken görürse had uygular.[177] Fasıkın arkasında namaz kılmayı caiz gören[178] İbn Arabî, kadının

[171] Muhammed Valsan, "Giriş", (*Nurlar Hazinesi Mişkâtu'l-Envâr*'ın başında), s. 46-47.
[172] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Fenâ fi'l-Muşâhede*, (*Resâilu İbn Arabî* içinde Haydarabad 1948), s. 4.
[173] Msl. bkz. Mahmûd Şakir el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, III, 436; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 8.
[174] Mahmûd el-Gurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-Arabî*, s. 32.
[175] *Futûhât*, (OY), V, 158-160.
[176] *Age.*, XI, 117-118.
[177] *Age.*, VII, 489-490; XIII, 92-93.
[178] *Age.*, VI, 424-425.

namaz imamlığını da sakıncalı bulmaz. Zira kadının erkekten bir derece noksan olması onun kemalini engelleyemez.[179]

Futûhât'ın, 5 ilâ 11. ciltleri arası fıkhi konulara hasredilmiştir.[180] Ayrıca yine *Futûhât* içinde "edille-i erbaa"nın işlendiği bölüm muhtasar bir fıkıh usulü risalesidir.[181] Bu bölümler incelendiğinde İbn Arabî'nin bu konuya vukufunun ictihad düzeyinde olduğu söylenebilir. Zaten onun fıkıh alanında engin bir birikime sahip olduğu okuduğu kitaplardan ve verdiği eserlerden de anlaşılmaktadır.[182] Şu bir gerçek ki İbn Arabî'nin hep tasavvufi yönü ve şatahat cinsinden birtakım sözleri dikkate alındığından fıkhi yönü değerlendirilememiş, fıkıh kitaplarında bu konudaki görüşleri yerine itikadi konumu ve durumu incelemeye alınmıştır.[183]

Tasavvuf düşüncesi onunla birlikte yeni bir renk yeni bir hareketlilik kazanmıştır. O, âdeta bir köşe taşı ya da uzun soluklu bir koşunun yeni bir başlangıç noktası olmuştur. Kendisinden sonraki her tasavvuf adamı ister sevsin ister sevmesin ona atıfta bulunma gereği duymuş, diğer bir deyişle onu göz ardı ederek bir düşünce serdedememiştir.

Bu durumun iki sebepten kaynaklandığı söylenebilir: Birincisi tasavvuf kültüründe şeyhe (veliye) itiraz edilemez tabusu, ikincisi ise İbn Arabî'nin bu sahada verdiği eserlerin ve ortaya koyduğu fikirlerin gerçekten kolayca itiraz edilebilecek nitelikte olmayışıdır. İkincisi, onun için daha doğru bir gerekçe olarak görülebilir. Zaten içinde ünlü kelamcıların da bulunduğu birçok kişinin ondan etkilenmiş olması birinci iddiayı zayıflatmaktadır.[184]

Bu alanda İbn Arabî'ye ikinci Gazâlî (ö. 505/1111) demek pek de yanlış olmaz. Onun gibi genç yaştan itibaren fikrî çalkantılarla sürekli bir arayış içerisinde olmuş hiç bir yer ve üs-

[179] *Age.*, VI, 428-429; X, 348-349.
[180] Bkz. *Futûhât* (OY), V-XI.
[181] *Age.*, XIII, 439-475. Bu usul bölümü daha sonraki âlimler tarafından Zahiri mezhebi usul risalesi olarak görülmüş ve usul risalelerinin derlendiği *Mecmau'r-Resâil fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut 1324) adlı mecmua içerisine dercedilmiştir. Ayrıca esere son devir âlimlerinin önde gelenlerinden Cemâleddîn el-Kâsımî tarafından 1324 tarihinde ta'likler (açıklayıcı notlar) düşülmüştür.
[182] Ibn Arabî, *el-İcâze*, s. 32.
[183] Bkz. İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Durri'l-Muhtâr*, Beyrut ts., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, III, 294.
[184] Bkz. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986, s. 96-97.

tat onu tatmin edememiştir. Şu da var ki genel kanaatin aksine o, insanlardan uzaklaşarak değil onlarla buluşarak olgunlaşmaya ve kendisini geliştirmeye yönelmiştir. Daha önce değinildiği gibi kompleksiz kişiliği onun aynı anda hem hocalık hem de talebelik yapmasına yardımcı olmuştur. Örneğin Mekke'de bulunduğu sırada bir yandan Gazâlî'nin meşhur eseri *İhyâ*'yı okuturken bir yandan da bir zattan Tirmizî'nin *Sunen*'ini okumuş ve icazet almıştır.[185]

Onun tasavvuf düşüncesine yeni bir çehre kazandırması kendisinden önceki bütün tasavvuf birikimini, kelam ve felsefi fikirlerle mezcetmek suretiyle yeni bir ürün ortaya koymuş olmasındandır. Özellikle Allah-âlem ilişkisi konusunda kullandığı terminoloji her ne kadar Kur'an, hadis ve seleflerinin kullandığı terimlerden oluşmuşsa da muhteva tamamen felsefeden aktarılan bilgilerden ibarettir.[186] Kelamcılardan özellikle isim ve sıfatlar konusunda istifade eden İbn Arabî, bu alanda mezhep ayrımı gözetmeksizin hangisinin fikri, sistemine uymuşsa onu almıştır. Afîfî, felsefeci ve kelamcılarca aktarılan ve önünde hazır bulduğu Yunan düşüncesi ile İslami ilimlerin zenginliğinden faydalanarak eklektik bir düşünce sistemi oluşturduğu görüşüne yer verirken,[187] Mâcid Fahrî tasavvufun, onunla gelişmesinin zirvesine ulaştığını, yaratıcı enerjisini tükettiğini, bundan dolayı da fikir tarihçilerinin sonraki dönemle pek az ilgilendiklerini ileri sürer.[188]

Onun tasavvuf düşüncesine getirdiği en büyük yenilik İhvân-ı Safâ aracılığı ile Yeni Platonculuk'tan alınan "varlığın birliği" (vahdet-i vücûd) teorisi ile felsefedeki 'sudûr' teorisini andıran 'mertebeler' (hazerât) düşüncesidir. Daha sonra gelen sufiler bu iki teoriyi çeşitlendirmek ve sistemleştirmek noktasında geliştirmişlerdir. Örneğin Abdulkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428), bu mertebeleri kırka kadar çıkarırken sonrakiler yediye hatta beşe indirgemişlerdir.[189] Zaten İbn Arabî'de bu mertebeleri çoğalt-

[185] İbn Arabî, *Tercumânu'l-Eşvâk*, s. 7; Ahmet Ateş, "İbn 'Arabî", *İA*, VIII, 537.
[186] Bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 139-171.
[187] Afîfî, "İbn 'Arabî", (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. heyet, İstanbul 1990), II, 18.
[188] Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 200-201.
[189] Nablûsî, *el-Kavlu'l-Metîn fî Beyâni Tevhîdi'l-Ârifîn*, Kahire ts., Mektebetu Muhammed Ali Sâbih, s. 11; Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990, s. 48.

mak mümkün olmakla birlikte temelde 'zat' ve 'ulûhet' olmak üzere iki mertebe vardır. Ortaya attığı "insan-ı kâmil" meselesi ise Cîlî'nin elinde en mükemmel noktaya ulaşmıştır.[190]

İbn Arabî'nin seslendirdiği bu düşünce o devirde sanki yaygın ve deyim yerindeyse 'moda' fikir akımıdır. Nitekim birbiriyle direkt teması olmadığı bilinen birçok kişinin aynı devirde benzer fikirleri seslendirmesi bunu göstermektedir. Örneğin Attâr (ö. 610/1229), İbn Fârız (ö. 616/1235), ve Celâleddîn Rûmî (ö. 654/1273) bu fikrin taraftarlarıdır ve bunların ne İbn Arabî ile ne de birbirleri ile ilişki kurdukları bilinmektedir.[191] İbn Haldûn, yukarıda geçen İbn Fârız'a ilave olarak, İbn Berracân (ö. 530/1136), İbn Sudkîn (ö. 548/1153), İbn Kasiyy Bûnî (ö. 622/1225) gibi isimleri zikreder.[192] Denilebilir ki bu yönelişin tohumlarını atan Gazâlî'dir. Ancak, nasıl ki Gazâlî, Kuşeyrî ve selefi sufilerin çabalarının sonucunu en iyi devşiren ve sunan bir konumda olduysa, İbn Arabî de Gazâlî ve yukarıda anılan sufilerin fikirlerinden göz doldurucu ürün elde eden şahsiyet olmuştur.[193]

Bazen şatahat türünden aşırı sözler söyleyen İbn Arabî, Afîfî'nin dediği gibi eleştiri karşısında hemen bunları te'vil yoluna gitmiştir. Örneğin Mekke'de tanıştığı bir imamın kızına olan aşkının bir tezahürü olarak kaleme aldığı *Tercumânu'l-Eşvâk* adlı manzum eserine tepkiler gelince hemen bir şerh yazmış ve eserinde söz konusu Nizâm adındaki kızın bir sembol olduğunu, burada ilahî aşkın anlatıldığını vurgulamıştır.[194]

İbn Arabî'nin, İslam akaidinin bütün konularını içeren dört eseri bulunmaktadır. Bunlardan üçü *Futûhât*'ın mukaddimesinde bulunmaktadır. *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye fi'l-Ahkâmi'l-İlâhiyye*[195] adlı eseri ise müstakildir.

[190] Cîlî hakkında bkz. Abdullah Kartal, *Abdulkerim Cîlî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul 2003.

[191] Msl. bkz. Abdulhâlık Mahmûd, "Mukaddime", *Dîvânu İbni'l-Fârıd*, Kahire 1984, s. 9; Abdülbaki Gölpınarlı, "Önsöz", Feridüddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, İstanbul 1990, s. VIII; Eva de Vitray Meyerovitch, *Mesnevî Mutlağın Aranışı*, trc. Mehmet Aydın, Konya 1996, s. 12, 35.

[192] İbn Haldûn, *Şifâu's-Sâil*, İstanbul 1958, s. 58-59.

[193] Cağfer Karadaş, "Sufî İtikadının Dönemleri", *Marife*, Konya 2001, yıl: 1, sy. 2, s. 59-71.

[194] Afîfî, "İbn 'Arabî", (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. M. Armağan, İstanbul 1990), II, 15.

[195] Osman Yahya bu eseri esoterik (bâtınî) eserler içinde sayar. Risalenin Ezher Kütüphanesinde tasavvuf bölümünde olması onu yanıltmış olabilir. Bkz. Osman Yahya, *Historie et Classification de L'oeuvre, D'Ibn 'Arabî*, s. 500; İbn Arabî, *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye fi'l-Ahkâmi'l-İlâhiyye*, Kahire ts., Âlemu'l-Fikr, s. 5

Akîdetu Ehli'l-İslâm isimli birinci akaidi selef inanç esaslarının bir tekrarı durumundadır. Bu hâliyle Tahâvî'nin (ö. 321/933) akidesini andırır. *en-Naşî ve'ş-Şadî fi'l-Akâid* diye isimlendirdiği ikinci akaidinde, kelamcıların ele aldığı konular onların ele alış tarzında ortaya konulur. Naşî ve Şadî karşılıklı konuşurlarken Şadî, Mağrib, Meşrik, Şam ve Yemen bölgelerinden dört kelamcının Ekvator çizgisinde Kubbetü'l-Eryen denilen yerde toplandıklarını ve aralarında diyalog şeklinde her biri kelam konularının bir bölümü olmak üzere bütün konuları dile getirdiklerini arkadaşı Naşî'ye hikaye eder.

Bunun akabinde *İ'tikadu Ehli'l-İhtisâs* adlı akaidini getirir ve 'ehlullah' dediği sufilerin itikadi görüşlerini altmış dört mesele şeklinde özetler. Eserin sonunda bunların dışında bir de "*Akîdetu Hulâsati'l-Hâssa*"nın bulunduğunu ve bunun *Futûhât*'ın içine serpiştirilmiş hâlde olduğunu belirtir.[196]

Müstakil eser olan *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye fi'l-Ahkâmi'l-İlâhiyye* ise *Futûhât* içerisinde yer alan *İ'tikâdu Ehli'l-İhtisâs*'ın sanki farklı bir nüshası gibidir. Konular ve yaklaşım hemen hemen aynı olmakla birlikte bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin *İ'tikâdu Ehli'l-İhtisâs*, altmış dört mesele iken bu, elli bir meseleden oluşmaktadır. Öyle görünüyor ki İbn Arabî bu kitabı daha önce kaleme almış, *Futûhât*'a dâhil ederken de bir kısım değişiklikler ve eklemeler yapmıştır.[197] Örneğin şöyle bir karşılaştırma yapılabilir:

et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye	İ'tikâdu Ehli'l-İhtisâs
I. Mesele	II. Mesele
II. Mesele	IV., V. Mesele
III. Mesele	VI. Mesele
XVII. Mesele	XV. Mesele
XX. Mesele	XVIII. Mesele
XXI. Mesele	XX. Mesele

Şüphesiz İbn Arabî'nin en önemli eseri *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye fi Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye* adlı, hicri 599 yılında Mekke'de

[196] İbn Arabî'nin akaid eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü İbni'l-'Arabî", *DİA*, II, 216-217.

[197] Karşılaştırmak için bkz. *Futûhât*, (OY), I, 187-213; a. mlf., *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye*, s. 20-75.

yazmaya başlayıp 636'da Şam'da ikmal ettiği eserdir. Eser 560 babdan oluşur. Tertibinde kendisinin de belirttiği gibi[198] bir mantıki insicam bulunmayan eser bütün fikirlerini içine dercettiği ansiklopedi hüviyetindedir.

[198] *Futûhât*, (DS), III, 200.

İKİNCİ BÖLÜM
BİLGİ NAZARİYESİ

1. Bilginin Mahiyeti ve Önemi

Arapça bir kelime olan 'ilm' ve Türkçede bunun yerine kullanılan 'bilgi', sözlükte 'bilme', 'biliş' ve 'tanıma' gibi anlamlara gelmektedir. 'Ma'rifet', Arap dilcilerince 'ilim' kelimesi ile eşanlamlı kabul edilmiş[1] ise de çeşitli bağımsız ilim dallarının ortaya çıkması neticesinde, müteahhir dönemlerde bazı metafizik kaygıların da etkisiyle bu iki kelimeye farklı terim manaları yüklenmiştir.[2]

Terim anlamına gelince, kelam âlimleri, 'ilm'in tam bir tarifinin yapılabileceği konusunda ittifak içinde görülmemektedir. Cuveynî (ö. 478/1085) ile Gazâlî (ö. 505/1111) ilmin tarifinin zor olduğunu söylerken, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bunun mümkün olmadığını, ancak mahiyetinin bilinebileceğini belirtmektedir.[3] Bu iki olumsuz tavra karşılık ilmin tarifinin yapılabileceğini iddia edenler de olmuş ve bu alanda bazı tarifler yapılmıştır. Bunların en çok kabul görenlerinden bir kaçını şöylece sıralamak mümkündür: "Aklın ve duyuların mevzuuna giren mezkûrun (obje) tanınmasını sağlayan bir sıfattır."[4]; "Zıddına ihtimal verilmeyecek şekilde (duyularla bilinmeyen) manaları birbirinden ayırt etme sıfatıdır."[5] Birinci tarif hem duyuları

[1] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts., Dâru Sâdır); Ahmed er-Râcî, *Tertîbu Kâmûsi'l-Muhît*, (ts., Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâh), "ilm" ve "marifet" md.leri.

[2] Mesela, marifetin ilme göre daha özel (hâs) anlam içerdiği, Allah'ın bilgisi için 'ilim' kelimesinin, Allah'ı bilmek için ise 'ma'rifet'in kullanılabileceği söylenmiştir. (Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, Kalkuta 1862; İsfahânî, *el-Mufredât*, İstanbul 1986, "ma'rifet" md.leri.).

[3] Tehânevî, *age.*, "ilm" md.

[4] Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, Dımaşk 1990, I, 11.

[5] Tehânevî, *age.*, "ilm" md.

hem de aklı kapsarken, ikinci tarif duyular dışında sadece aklın alanıyla sınırlı kalmıştır.

Felsefede ise bilgi, "suje (bilen) ile obje (bilinen) arasındaki ilişki" şeklinde tanımlanmaktadır.[6] Benzer bir yaklaşım kelam bilginleri arasında da göze çarpmaktadır. Tehânevî (ö. 1158/1745), kelam âlimlerinin çoğunluğunun 'bilen' ile 'bilinen' arasında bir nisbetin bulunduğunu, ilmin âlime ve âlimin ilme izafe edilmesini sağlayan bu nisbetin onların katında 'taalluk' (ilişki) olarak isimlendirildiğini ve söz konusu taalluku onların ilim kabul ettiklerini zikreder.[7]

İbn Arabî ise ilmin tam bir tarifini yapmaz, ancak onun hakkında bilgi verir. Ona göre ilim, kalbin herhangi bir şeyi nasılsa öyle bilmesidir. Ancak o, malumu, bilme imkânı dâhilinde olan ve olmayan (münteni) şeklinde ikiye ayırır. Ona göre bilinebilecek olan birinci kısımdır. İkinci kısım bilinemez der ve Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634), "İdrakten âciz olduğunu kavramak idraktir." sözünü delil getirir.[8] Ayrıca ilmi, âlimin (bilenin) sıfatı olarak kabul eder. Bu doğrultuda olmak üzere bileni bir kaba, bilgiyi ise ona konan şeye benzetir.[9] O, bu benzetmeyi Cüneyd'den (ö. 297/909) almaktadır. Cüneyd'e ilmin ne olduğu sorulduğunda, "Suyun rengi kabın rengidir."[10] şeklinde cevap vererek ilmi sıfata benzetmiş ve "Kişinin ilmi yani sıfatı ne ise görüntüsü de o olur." demek istemiştir. Bu yaklaşım bilgiyi suje-obje ilişkisi şeklinde tanımlayan anlayışa oldukça yakın görünmektedir.

İbn Arabî, sadece realiteye uygun bilgiye ilim denilebileceği görüşündedir. 'İlham'ı anlatırken ilham sahibinin isabet edebileceği gibi hataya da düşebileceğini söyler ve ancak isabet etmesi durumundaki bilgiye ilhami bilgi denebileceğini, hata etmesi durumunda ise bunun sadece ilhamdan ibaret olup bilgi diye isimlendirilemeyeceğini ifade eder.[11] Onun bu düşünce-

[6] Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983, s. 35.
[7] Tehânevî, *age.*, "ilm" md. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1985, s. 70; Hüseyin Atay, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*, İstanbul 1982, s. 11-29; Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991, s. 23-26; Hanifi Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 31-42.
[8] *Futûhât* (OY), I, 208; II, 84-85.
[9] *Age.*, II, 82, 84-85.
[10] *Futûhât* (DS), II, 316.
[11] *Futûhât* (OY), IV, 310-312.

si, özelde kelamcılarda genelde İslam düşünürlerinde bulunan, "Yalana ihtimali olan şey ilim olmaz, ilim ancak yalan olarak tasavvur edilemeyendir."[12] ve "Bilgi, vakıaya (realite) uygun kesin inançtır."[13] görüşünün bir yansıması durumundadır. Bunun dışında kalan yani realite ile bağdaşmayan bilgi İslam âlimlerince 'cehl' diye isimlendirilmiştir.

İbn Arabî'ye göre insan dışındaki yaratıklar bilgi edinme ve bilgisini muhafaza etme özelliğine sahip değildir. Ancak insandır ki taşıdığı bazı özellikler sayesinde bilgi edinebilmektedir. Onun bu ayrıcalığı 'suret'inden ileri gelmektedir.[14]

"Allah, Âdem'i kendi sureti üzere yarattı."[15] hadisinde yer alan zamirin Allah'a raci olduğunu kabul eden İbn Arabî, insanın Allah'ın suretinde yaratıldığını iddia etmektedir.[16] Ancak başka bir açıklamasında bundan maksadın Allah'ın isimlerinin (esmâ) suretinde olduğunu belirtmektedir ki bu da onun 'zâti' bir suret değil, uluhiyet makamını temsil eden isimlerin (bu konuya ileride temas edilecektir) sureti şeklinde bir mana amaçladığını göstermektedir.[17] Öyle anlaşılıyor ki İbn Arabî'ye göre bilgi, insana daha önceden verilmiş ilahî bir bağıştır. Nitekim bu kanaatini, "Bütün ilimler ilahî ilimdendir." sözüyle pekiştirmektedir. O, bir şeyin hakikatinin öğrenilmesi için sırasıyla duyu âlemine, sonra tabiat âlemine, ruhani manalar âlemine, daha sonra da ilm-i ilâhîye bakılması gerektiğini ifade ederken[18] ilmin asıl kaynağının ilahî olduğunu vurgulamaktadır.

Ayrıca İbn Arabî'ye göre âlemde var olan şeyler kadar Allah'ın ismi vardır. O'nun isimleri bilindiği takdirde âlemde var olan şeyler de bilinebilir. O, "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti."[19] mealindeki ayeti buna delil getirmektedir.[20] İnsan, İbn Arabî'ye göre âlem-i sağîrdir (küçük âlem), yani âlemin bir kopyasıdır. Âlemde bulunan her şeyin bir numunesi insanda vardır.[21] "Biz onlara,

[12] Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 16.
[13] Curcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts., s. 155.
[14] *Futûhât* (OY), IV, 158-160.
[15] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1405/1985, I, 455.
[16] *Futûhât* (OY), III, 64; XII, 252-253.
[17] *Age.*, XIII, 125-126.
[18] *Age.*, III, 101.
[19] 2/Bakara, 31.
[20] *Futûhât* (OY), II, 124-125; III, 325.
[21] *Age.*, XIII, 125-126.

afaktaki ve enfüsteki ayetlerimizi göstereceğiz..."[22] ayeti de buna delil teşkil etmektedir. Denilebilir ki insan, âlemi bildiği ölçüde kendini, kendini bildiği ölçüde de âlemi bilecektir. Birçok sufi gibi İbn Arabî de, "Nefsini bilen Rabbini bilir."[23] sözünü hadis kabul ederek insanın, nefsini ve âlemi bildiği ölçüde Rabbini de bileceği görüşündedir. İbn Arabî'nin şu görüşü de destekleyici bir delil olarak zikredilebilir: İlahî isimlerin iki yönlü delaleti vardır. a) İlahî zâta olan delaletleri, b) Diğer isimlerden kendilerini farklı kılan hakikatlerine delaletleri.[24] Yani insan, hakikatleri bildiği ölçüde isimleri, isimleri bildiği ölçüde hakikatleri bilecektir. Tecelli açısından bakıldığı takdirde insan, Rabbinin bütün isimlerinin kendisinde tecelli ettiği bir varlıktır. Dolayısıyla o, bu tecelliyi bildiği ölçüde şeylerin bilgisine sahip olacaktır.

Filozoflar gibi sufiler de bilgi konusunda oldukça güçlü eleştirilere maruz kalmışlardır. Buna rağmen İbn Arabî sufi bilgisini, peygamber bilgisi ile özdeşleştirme çabası içinde görülmektedir. Ona göre nebilerin bilgisi ile velilerin bilgisi arasında fark yoktur. Nitekim veliler nebilerin çıktığı merdivenden çıkmaktadırlar.[25] Bu da nebiler gibi velilerin de bilgisinin ilahî kaynaklı olduğunu göstermektedir (Problem, keşif konusunda ayrıca işlenecektir).

İbn Arabî, bilginin önemini veya yüceliğini maluma bağlar. Malumun yani bilinenin değeri, bilginin değerini ortaya koyar. Buradan hareketle en yüce bilginin "Allah bilgisi" (ma'rifetullâh) olduğu sonucuna varır.[26] Bunun yanı sıra bilgiye götüren yolun da onun öneminde rol oynadığını vurgulayarak, sufilerin bilgiyi direkt olarak Allah'tan almaları sebebiyle bunun diğerlerinden daha üstün olduğunu ileri sürer.[27] Şahsiyetleri veya taşıdıkları sıfatlar yüzünden kişilerin sahip oldukları bilgilerin göz ardı edilmesine karşı çıkar. O, bu konuda örnek olarak filozofu ele alır ve onun dinsiz bile olsa bütün bilgisinin geçersiz olamaya-

[22] 41/Fussilet, 53.
[23] Aclûnî, *age.*, II, 343. (Aclûnî, bu hadisi, İbn Teymiyye ve Nevevî'nin uydurma hadislerden kabul ettiğini, İbn Arabî başta olmak üzere sufilerin kitaplarının bu hadisle dolu olduğunu zikretmekle birlikte, Suyûtî'nin İbn Arabî'yi huffazdan kabul ettiğini ve Mâverdî'nin naklettiği anlam bakımından buna yakın bir hadisi de kaydeder.).
[24] *Futûhât* (OY), III, 298.
[25] *Age.*, III, 85-86.
[26] *Age.*, III, 79.
[27] *Futûhât* (DS), III, 100.

cağını, düşüncelerinden veya söylediklerinden bazılarının doğru ve geçerli sayılabileceğini savunur.[28]

Nasıl ki bilgi, maluma göre değer kazanıyorsa öğrenen kimse de öğrendiği bilgiye göre değer kazanmakta veya kayba uğramaktadır. İnsan, sınırlı imkânlarıyla en değerli veya en yüce olanı bilemeyeceğine göre şeriat, en yüceyi yani Allah bilgisini insana bildirmek için konulmuştur. Allah, insanları bilgilendirmek ve dolayısıyla şereflerini yüceltmek için kitaplar ve peygamberler göndermiştir.[29] Şu var ki kişinin bu tür bilgisi sadece ilahî isimlere dair bilgisidir. Çünkü isimlerin izafe edildiği makam "uluhiyet makamı"dır.[30] Bu bilgi insanın kendisinin kul, Rabbinin de ilah olduğunu bilmesinden ibaret olup kişinin Allah'ın zâtını bilmesi mümkün değildir. Çünkü zât, uluhiyet idrakinin ötesindedir. Nitekim ilmin artması ve eksilmesiyle ne kul kulluktan ne de Rab, Rab olmaktan çıkar.[31]

2. Bilginin Kaynakları

İbn Arabî açık olarak belirtmese de yazdıklarından, daha da önemlisi sık sık vurguladığı "zahir-bâtın" ayrımından, onun bilgi edinme yollarını genelde ikiye ayırdığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu iki kaynağa 'beşerî' ve "beşer üstü" denilebileceği gibi, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) taksimine uyarak "insani talim" ve "rabbani talim"[32] de denebilir. Yine İbn Arabî'nin tekrarladığı kavramlardan hareketle 'istidlal' ve 'keşif' terimleri de kullanılabilir. O, istidlal ile duyular, hayal, fikir ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri, keşif ile de vahiy ve ilham yoluyla edinilen bilgileri kastetmektedir. Çünkü ona göre elde edildiği ya da geldiği kaynak bakımından peygamberin bilgisi (vahiy) ile velinin bilgisi (keşif) arasında fark yoktur. Farklılık vahiy veya keşfe muhatap olan peygamber ve veli dışındaki şahısların bu bilgilerle mükellef olup olmaması açısından ortaya çıkmaktadır. Yani farklılık bilginin mahiyetinde değil, ulaştığı son nok-

[28] *Futûhât* (OY), I, 145-146.
[29] *Age.*, V, 103.
[30] *Age.*, I, 192.
[31] *Age.*, III, 85-86.
[32] İlmi, şer'i ve akli olmak üzere ikiye ayıran Gazâlî, ilmin elde ediliş şeklini de insani ve rabbani diye ikiye ayırmıştır. İnsani talimin öğrenme ve tefekkür şeklinde olabileceğini söylerken rabbani talimin vahiy ve ilham yollarıyla elde edilebileceğini belirtmektedir. (*er-Risâletu'l-Ledunniyye*, (*Mecmû'âtu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986, s. 102-107.

tada bağlayıcı olup olmamasındadır. Burada kelamcıların taksimine uyarak bilgi edinme yollarını duyular, akıl ve haber şeklinde taksime tabi tuttuktan sonra, alternatif bilgi edinme yolu olarak da keşif sunulacaktır.

2.1. Beş Duyu, Hayal ve Fikir

İslami literatürde "havâss-i hamse" diye isimlendirilen beş duyuya İbn Arabî, *Futûhât*'ında yer vermektedir. O, koklama, tatma, dokunma, işitme ve görme duyuları hususunda diğer İslam düşünürlerinden, özellikle de kelamcılardan farklı bir şey söylememekte, ancak –daha sonra gelecek olan– "duyu yanılması"nı kabul etmemektedir. Onun beş duyuyu ele almasının temel amacı, duyuların ancak güçleri nispetinde ve kendi alanlarına giren şeyleri idrak edebileceklerini, bunun dışındakileri ise algılamalarının mümkün olmadığını göstermekten ibarettir. O hâlde duyularla ancak duyulabilen varlıkların (mahsüsât) algılanması mümkün olabilmektedir. Bu türden olmayan, (mesela zât-ı ilâhî) varlıkların duyularla idraki ise imkân dâhilinde değildir.[33]

Hayal (kuvve-i hayâliyye) ve fikre (kuvve-i fikriyye), duyularla akıl arasında köprü vazifesi rolünü verir. Hayal, duyulardan gelen bilgileri değerlendiren bir mekanizma olmasının yanı sıra, bazen fikre bilgi aktarır, bazen de bilgiyi değerlendirmede fikre yardımcı olma görevini üstlenir. Onun fikre malzeme toplamasının yanı sıra akla da hizmet ettiği söylenebilir.[34] Hayal ancak sureti, başka bir deyişle hacmi olanın suretini kavrar, aklın ürettiği bilgiyi tasavvur edemez.[35]

Fikir (kuvve-i fikriyye) ise hayalin deposunda bulunan malumatı kullanarak bundan bilgi üretir, akla yardımcı olur. Fikir bu bilgi üretiminde duyulardan gelen bilgilerle aklın ilk prensiplerini (evâilu'l-akl) kullanır.[36] Görüldüğü üzere İbn Arabî'nin bu açıklamaları müteahhir kelamcılarınkinden pek farklı değildir.[37]

[33] *Futûhât* (OY), II, 99.
[34] *Age.*, I, 205; II, 100.
[35] *Age.*, I, 205-206.
[36] *Age.*, II, 100.
[37] Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330, s. 13-15.

2.2. Akıl

İbn Arabî, Gazâlî gibi[38] akla hâkim rolü verir. Akıl, beş duyudan hayal ve fikir yoluyla gelen bilgileri değerlendirmeye tabi tutar, onlar hakkında hüküm verir. O, hayal gibi sureti değil, manayı kavrar, yani mücerret bilgi elde eder. Aklın ortaya koyduğu bilgi suretten arınmış olduğundan hayal bu bilgiyi kavrayamaz. İbn Arabî, "Allah sizi annelerinizin rahminden çıkardığında hiçbir şey bilmiyordunuz."[39] mealindeki ayete dayanarak aklı saf yani önsel (apriori) bilgiden arınmış kabul eden İhvân-ı Safâ gibi[40] onun saf olarak yaratıldığını ve kendisinde hiçbir önsel bilgi bulunmadığını, görevinin sadece fikre gelen bilginin doğru-yanlış, hak-batıl olduğuna karar vermekle sınırlandırıldığını ileri sürer.[41] Ona göre akıl hak ile ilgili bilgileri 'kalp'ten, mahsusat ile ilgili bilgileri de 'fikir'den alır.[42] Bir başka yerde ise aklın bilgi kaynaklarının bedihiyyat ve fikirden ibaret olduğundan bahseder.[43] İlk bakışta burada çelişki varmış gibi görünse de bedihiyyattan kastının kalbe ait bilgi olduğu göz önüne alınırsa çelişki ortadan kalkmış olur. O, "Kalpten gelen bilgi" ile de keşfi bilgiyi kastetmektedir.

İbn Arabî'nin, aklı bilgiden arınmış olarak (saf) kabul etmesi, aklı boş bir levhaya benzeten John Locke (1632-1704) ile benzerlik göstermekle birlikte temelde bir ayrılığın mevcut olduğu hemen söylenmelidir. Locke'a göre hariçteki nesne ve olaylar için duyumdan, içimizde olup bitenler için düşünmeden başka bir bilgi kaynağı yoktur.[44] İbn Arabî ise doğuştan bilgiyi kabul etmekte, ancak bunun akılda bulunduğunu reddetmektedir. Daha önce belirtildiği gibi aklın bilgi kaynakları içinde kalbin varlığından söz etmekte, ayrıca akıl hüküm verirken doğuştan gelen ilk prensiplere başvurmaktadır ki bu da onun doğuştan gelen prensipleri kabul ettiğini gösterir.

Yukarıda anlatılanlar göz önüne alındığı takdirde, İbn Arabî, idrakin duyular, hayal, fikir ve akıldan oluşmuş bir mekanizma ile gerçekleştiğini kabul etmektedir. Dış dünyada var olan

[38] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Bulak 1322, I, 61.
[39] 16/Nahl, 78.
[40] İhvânu's-Safâ, *Resâil*, Beyrut ts., Dâru Sâdır, III, 457.
[41] *Futûhât* (OY), II, 253-254.
[42] *Age.*, IV, 323.
[43] *Age.*, II, 100.
[44] A. Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbî Eralp, İstanbul 1991, s. 272.

bir objenin bilgi olarak hafızada yer alabilmesi için önce duyularla algılanması, ikinci merhalede hayal ile tasavvur edilmesi, üçüncü olarak fikir süzgecinden geçmesi ve nihayet son merhalede akıl tarafından bütün diğer varlıklardan soyutlanmak suretiyle mücerret bir bilgi hâline getirilmesi gerekir. İşte bu merhaleden sonra İbn Arabî, bir hatırlama gücü (kuvve-i zâkire) kabul etmekte ve bu kuvveyi, akıl tarafından elde edilen bilgilerin deposu olarak görmektedir. Ancak bu, bilgilerin fesada uğramaksızın sürekli olarak orada kalması anlamına gelmez. Bu bilgiler zamanla unutulabilir.[45] İbn Arabî'nin idrak görüşüyle İhvân-ı Safâ'nın idrak görüşü büyük çapta benzerlik arz etmektedir. Onlara göre de objenin algısı duyular, muhayyile ve müfekkire ile tamamlanır. Bu şekilde algılanan objenin bilgisi hafızaya gönderilir. Bu bilgi ya natıka ya da kitabe yoluyla dışarıya yansıtılır.[46] İdrak konusunda Gazâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncesi de bundan pek farklı değildir.[47]

İbn Arabî, duyulara akla malzeme sağlayan birer vasıta, akla ise bu bilgileri değerlendirip hükme bağlayan hâkim rolü verir. Ona göre duyu yanılması diye bir durum söz konusu olamaz. Duyu, şeyleri olduğu gibi algılar. Bir gözlemci olan duyunun karar verme yeteneği yoktur. Burada esas yanılan hâkim pozisyonundaki akıldır. Çünkü olayı ya da durumu karara bağlayan odur. Duyu yanılması gibi görünen şey aslında akıl yanılmasıdır.[48] Aynı durum için İhvân-ı Safâ 'serap' benzetmesini delil olarak getirir. Onlara göre serap görmede yanılan duyular değil müfekkiredir.[49] Aklın duyu ile ilişkisi bağlamında İbn Arabî, duyularla hayal ve fikrin akılla bağlantılı olduğunu, birinin diğerinden bağımsız olmadığını belirttikten sonra, birinde meydana gelebilecek bir hatanın diğerine de yansıyacağını, dolayısıyla bunlarla gerçek bilginin (hak bilgisi) elde edilemeyeceği sonucuna varır.[50] Birçok konuda kendisine kaynaklık eden ve selefi durumunda olan Gazâlî bu konuda aksi bir görüşü savunmakta ve duyu yanılmasının varlığını kabul etmektedir. Ni-

[45] *Futûhât* (OY), II, 101.
[46] İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, 471-472.
[47] Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989, s. 64-70.
[48] *Futûhât* (OY), II, 395.
[49] Bkz. Ömer Ferrûh, *İhvânu's- Safâ*, Beyrut 1401, s. 82.
[50] *Futûhât* (OY), II, 99-102.

tekim o, hissin ruhani âlemin anlaşılmasını engelleyen bir perde olduğunu kabul eder ve hissin hakikatin anlaşılmasında yanıltıcı olduğunu vurgular.[51]

İbn Arabî'nin, aklı, ifrat ve tefritten uzak, orta bir noktaya çekme gayreti içinde olduğu görülmektedir. Nitekim bu meyanda aklı, bilgileri bilinemeyen bir âlime, aynı zamanda hiçbir şeyi bilmeyen bir cahile benzetir.[52] Bununla o, aklın madde âlemine dair çok şey bilse de metafizik âlem hakkında son derece cahil olduğunu vurgulamak ister gibidir. Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî ne akılla ne de beş duyu ile Allah'ın idrak edilemeyeceğini savunur.

2.3. Haber

İbn Arabî, haber konusunda temelde yaygın görüşü benimsemekle birlikte bazı tali noktalarda ayrıldığı da olur. Mesela verilen haberin dinleyici katında doğru kabul edilebilir bir nitelik taşıması, haber verenin masum olması şeklindeki yaygın iki şartı benimserken burada bir istisna bulunmasını gerekli görür. Şöyle ki masum olmayanın getirdiği haber akıl açısından muhal görülmüyor ve şeriatın bir esasını zedelemiyorsa, bu tür bir haber benimsenmese bile reddedilmeyip en azından tevakkuf edilmelidir. Hatta haberi getirenin güvenilir (adl) bir kimse olmaması dahi durumu değiştirmez.[53]

2.3.1. Kur'an

İbn Arabî'nin Kur'an konusundaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Kur'an, kesin bilgi ifade eden tevatür yoluyla günümüze ulaşmıştır. Onu, peygamber olduğunu iddia eden bir şahıs getirmiş ve bizzat Kur'an onun doğruluğu yani peygamberliğinin gerçekliği için bir mucize olmuştur. Hiç kimse onun Kur'an ile meydan okumasına karşı çıkamamıştır. Bugün elimizde bulunan Kur'an Hz. Peygamber'in getirdiği Kur'an'ın aynı olup Allah kelamıdır. O, gerçek bir haber, doğruyu eğriden ayıran bir sözdür. Kur'an kat'i bir nass olup onu ayrıca bir

[51] Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, (*Mecmû'âtu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî* içinde, Beyrut 1406/1986), s. 42. Ayrıca bkz. Necip Taylan, *age.*, s. 67.
[52] *Futûhât* (OY), XIII, 60.
[53] *Age.*, I, 140-142.

akli delil ile desteklemeye ihtiyaç yoktur. Nitekim Yahudiler, Resulullah'a, "Rabbini bize tavsif et." dediklerinde, Allah İhlâs suresini göndermiş, ayrıca akli bir delil ikame etmemiştir.[54]

Kur'an'ı kat'i delil kabul eden İbn Arabî, Kur'an'a inanan kimsenin akidesini ondan alması gerektiğini savunur.[55] Bu da onun, akaidin temel kaynağı olarak Kur'an'ı kabul ettiği sonucuna götürür.

2.3.2. Hadis

Hadis konusunda İbn Arabî, ne hadisçiler gibi ne de kelamcı ve fıkıhçılar gibi düşünür. O, "Filan filandan rivayet etti." şeklindeki metodu ölüden ilim nakli olarak değerlendirir. Bunun yerine, "Kalbim Rabbimden tahdis etti." şeklinde diriden yapılan nakli yani keşif yoluyla elde edilen hadisleri daha sıhhatli bulur.[56] Nitekim bir yerde, "Allah Resulu bir hadiste şöyle buyurdu" dedikten sonra "ki bu hadisi keşif sahih kılmıştır."[57] ifadesini kullanır. Bunun, tasavvuf ehli ile "rüsum ehli" dediği diğer âlimler arasında temel bir ayrılık noktası oluşturduğunu bizzat kendisi kaydettikten sonra onların "cerh-tadil" yönünden zayıf bulduklarını tasavvuf ehlinin sahih kabul ettiğini söyler.[58]

2.3.3. Akıl-Nakil Çatışması

Akaid sahasında kullanılacak delilin kat'i olması gerektiğini savunan İbn Arabî, naklî delilin mütevatir, akli delilin ise herkesin ittifak edebileceği açıklıkta ve mütevatir bir nass ile çatışmayan bir nitelik taşıması gerektiğini belirtir. Eğer mütevatir bir nass akli bir delil ile çatışır ve aralarını uzlaştırmak mümkün olmazsa akli delil terk edilir. Çünkü iman ancak şeriatın getirdiğine inanmakla oluşur. O, Allah Resulünden gelen söze inanılması gerektiğini akıl sahibinin bizzat kendi aklıyla anlayabileceğini belirtir. Yani naklin akla tercih edilmesinin aynı zamanda bir akıl işi olduğunu vurgular. Burada yine keşfi devreye sokar ve şöyle der: "Kişi keşif sahibi ise Allah da ona bu nasstan ne murat ettiğini bildirmişse, buna öylece inanmalıdır. An-

[54] *Age.*, I, 155-156; *Futûhât* (DS), III, 91-96.
[55] *Futûhât*, (OY), I, 160.
[56] *Age.*, IV, 272.
[57] *Futûhât* (DS), II, 304, 490.
[58] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Fenâ fi'l-Muşâhede*, s. 4.

cak keşfi, halk arasında karışıklığa meydan verecekse onu açıklaması haramdır."[59] Görüldüğü gibi İbn Arabî burada iki şeyin altını çizmektedir. Birincisi keşfin sadece sahibini bağlayacağı, ikincisi de halkı yadırganacak tavırlara sürükleyecek türden bir bilginin açıklanmamasının gerekliliği.

2.4. Alternatif Bilgi Edinme Yolu: Keşif

İbn Arabî, duyular ve akıl yoluyla elde edilen bilgilerin yanı sıra, diğer sufiler gibi, alternatif bir bilgi edinme yolu olarak keşfi kabul eder. Ona göre Allah, ilham ve keşif ile bazı seçkin kullarına metafizik ve fizik âleme (ma'kûlât ve mahsûsâta) dair bilgiler verir. Bir kimsenin içinden geçeni ve ne düşündüğünü bilen "firaset sahibi" de bunlardan sayılır.[60] İşte keşif veya ilham denilen bu bilgi elde etme yolu, akli çıkarsama ile bilgi elde etmede kullanılan nazari metottan farklı olmasının yanı sıra, salt bilgi bakımından da yenilik ve çeşitlilik arz eder. Her şeyden önce bu, tarz bakımından olağandışılık (hârikun li'l-'âde) özelliği taşır ve akılla elde edilen nazari bilginin bir nevi mukabili sayılabilir.[61] Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus'un 'vecd' anlayışı söz konusu keşif anlayışı ile benzerlik arz eder. Plotinus'a (204-270) göre bilgi edinme yolları, duyular, akıl ve vecddir. Vecdin verileri, duyular ve aklın verilerinden üstündür. Çünkü vecd hâlinde ruh bedeni terk ederek Tanrı ile birleşir.[62]

İbn Arabî keşfi alternatif bir bilgi edinme yolu görmekle birlikte aklı ve duyuları tamamen dışlamaz. Aksine keşfi onların yanında yeni bir bilgi kaynağı olarak görme eğilimindedir. Bununla birlikte keşfi, duyular ve aklın ulaşamadığı veya ulaşma imkânı olmayan bir alan için gerekli hatta zorunlu görür. Nitekim o, âleme bakıldığında sınırlı birtakım hakikatlerinin görüleceğini, hâlbuki bu hakikatlerin latif sırları ve şaşılacak yönleri olduğunu, bunların ise nazar ve fikirle idrak edilemeyeceğini iddia eder. İşte bu noktada İbn Arabî keşfe başvurulmasının gerekliliğini savunur ve duyularla aklın bittiği yerde keşfin devreye gireceğinin altını çizer.[63]

[59] *Futûhât* (OY), VII, 95-96.
[60] *Age.*, III, 316-317.
[61] *Age.*, IV, 218.
[62] Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1991, s. 47.
[63] *Futûhât* (OY), II, 124.

İbn Arabî, keşfin gerekliliği hususunda kelamcıların nübüvvet ve vahiy için kullandıkları delilleri kullanır. Bunların başında "aklın her şeyi kavrayamayacağı"[64] ilkesi gelmektedir. Bu durum İbn Arabî bakımından pek şaşırtıcı görülmemelidir, zira o, vahiyle keşif arasında mahiyet bakımından fark görmediği için nebi ile veli bilgisini bir tutmaktadır.

2.4.1. Keşfin Geçerliliğine Dair Deliller

İbn Arabî, kendinden önceki sufilerin keşif için kullandığı delilleri aynen kullanmakta ve onlar hakkında herhangi bir yoruma veya tartışmaya girmemektedir. Onun bu davranışı, söz konusu delillerin sanki genel kabule mazhar olduğunu veya en azından kendisinin bu konuda bir tereddüt taşımadığını göstermektedir. Tercih ettiği sıralamadan da bu delilleri güçlüden zayıfa doğru bir derecelemeye tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. Mesela, "Eğer ümmetim içinde muhaddesler bulunsaydı, Ömer onlardan biri olurdu."[65] hadisini ilk sırada zikrederken Kur'an'dan getirdiği Musa-Hızır kıssası delilini en son olarak kaydetmektedir. Bunun sebebi, kıssada Hızır'ın adının zikredilmemesi ve ne Musa'nın ne de Hızır'ın kimliklerinin açıkça bildirilmemesinden söz konusu delilin delalet yönünden zayıf kalması olabilir.[66] Konu ile ilgili ikinci hadis ise Hz. Peygamber'in, Ebû Bekr'in başkalarının sırlarına muttali olduğunu söylemesidir. İbn Arabî müteakiben sahabe kavillerini şöyle sıralar: Ebû Hureyre (ö. 59/679) şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'den iki şey öğrendim. Bunlardan birini açıkladım. Şayet ikincisini açıklasam boğazımı keserdiniz."[67] İbn Abbâs (ö. 68/687) ise "Allah yedi kat göğü yarattı, aynı şekilde yeri yarattı. İşler bu ikisi arasında cereyan etmektedir."[68] ayeti hususunda, "Şayet ben bu

[64] *Age.*, IV, 218, 219; V, 103; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. M. A. Derviş, yy., ts., s. 207.

[65] Buhârî, "Fazâil", 16. (Hadiste geçen "'muhaddes' kelimesi "ilham alan" manasına kullanılan bir terimdir. 'Mükellem' de aynı manada kullanılmaktadır. Nitekim yukandaki hadisin bir başka varyantı şöyledir: "Sizden önce İsrailoğullarından, peygamber olmadıklan hâlde kendileriyle konuşulan (mükellem/vahiy veya ilham olunan) kişiler (rical) vardı. Eğer ümmetim içinden onlar gibi biri bulunacak olsaydı bu Ömer olurdu." Buhârî bu hadisin akabinde İbn Abbâs'ın şu sözünü getirir: "Ne nebi ne muhaddes." İbn Abbâs'ın bu sözü, "Peygamber'den sonra ne nebi ne de muhaddes olacak." anlamına gelebileceği gibi, "Hz. Ömer ne nebi idi ne de muhaddes idi." anlamına da gelebilir. Burada şu denilebilir: İbn Arabî'nin getirdiği bu delil aksi istikamette de bir sonuç verebilir. (Bkz. Buhârî, "Fadâilu'l-Ashâb", 6).

[66] Mesela bkz. Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1404/1984, s. 176.

[67] Buhârî, "İlim", 42.

[68] 65/Talâk, 12.

ayetin açıklamasını yapsam beni taşlardınız." bir başka rivayette ise "Benim kâfir olduğumu söylerdiniz." demiştir.[69] Kur'an-ı Kerim'den Musa-Hızır kıssasını[70] delil getiren İbn Arabî, tabii olarak Hızır'ı peygamber değil veli kabul etmektedir. Aksi durumda bu kıssayı keşfe delil olarak kullanamayacağı açıktır.[71]

2.4.2. Keşfin Diğer Türleri

İbn Arabî keşfle birlikte genelde aynı anlama gelen ve zaman zaman keşfin değişik varyantları olarak karşımıza çıkan bazı kavramlar kullanmaktadır. Aslında bu sadece ona özgü olmayıp hemen hemen bütün sufilerde görülen bir özelliktir. Şu kadar var ki o, bunları aynı alanın bilgisini ifade eden kavramlar olarak görse de aralarında bazen az bazen de çok farklılıklar olduğuna kanidir.

a) Bâtın Bilgisi: Yaratılmış her şeyin bir zahiri bir de bâtını vardır. Buna bağlı olarak her iki alanın bilgisinin de farklı olması gerekir. Bundan hareketle İbn Arabî zahirde bilinen şeylere 'ayn', bâtında bilinenlere ise 'ilim' adını vermiştir.[72] Bu durumda o, sanki sadece bâtın bilgisini 'ilim' kabul eden bir anlayış sergilemektedir.

b) Vehbi Bilgi: İbn Arabî vehbi bilgiyi, keşfi bilginin bir kolu olarak kabul etmekle birlikte ona çok özel bir anlam yüklemektedir. O, insanların çoğunun 'takva' sonucu elde edilen bilgiyi vehbi zannettiklerini, hâlbuki bunun müktesep (kazanılmış) bir bilgi olduğunu, çünkü burada bilgiye takvanın vesile teşkil ettiğini ileri sürer. Ona göre vehbi bilgi Allah katından sebepsiz verilen bilgidir. Böylelikle İbn Arabî takva ve taat sonucu elde edilen bilgiyi kesbi, hiçbir gayret ve sebep olmaksızın elde edilen, daha doğru bir ifade ile Tanrı katından karşılıksız verilen bilgiye de vehbi bilgi demektedir. Bu ilme mazhar olanlar peygamberlerdir. Bu durumda peygamberlere gelen vahiyler, dolayısıyla bunların oluşturduğu şeriatlar vehbi ilim kapsamına girer. Kendisine vehbi ilim verilen veli ise çok azdır. Hızır bunlardan biridir.[73] Bir başka yerde ise İbn Arabî, Allah'ı bilen

[69] Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'ân*, Kahire 1388/1968, XVIII, 153; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul 1985, VIII, 183.
[70] 18/Kehf, 60-72.
[71] *Futûhât* (OY), I, 141-144.
[72] *Age.*, III, 80-82.
[73] *Age.*, IV, 119-120.

âlimlerin vehbi ilme nail olacaklarını belirttikten sonra, bunun meşakkatsiz ve şüpheden arınmış bir bilgi olduğunu ekler ve böyle oluşan bilginin 'ledünni' ilim olduğunu söyler.[74] Bu durumda o, vehbi ilim ile ledünni ilmi aynı kabul ederek bu ilmin dua veya amel ile elde edilemeyeceğini vurgular.[75]

c) Müşahede: Sufilere göre müşahede, "Tevhid delilleri ile görmekten ibarettir."[76] Sahip oldukları benzerliğe rağmen ancak bu, göz (basar) ile değil basiretle mümkün olabilmektedir.[77]

Keşf ile müşahede arasında fark vardır. Şöyle ki keşif manalara, müşahede ise zâtlara taalluk eder. Müşahede müsemmaya aitken, keşif ismin hükmüne aittir.[78] İbn Arabî bu söylediklerini bir başka yerde şöyle açıklar: Müşahede ilme giden yoldur, keşif ise bu yolun amacıdır[79] yani ilmin meydana gelmesidir. Bu durumda müşahede, keşfin gerçekleşmesi için bir nevi basamak teşkil etmektedir. "Sana hitap ettiğinde ve hitabını duyurduğunda, işte bu sem'i müşahededir."[80] ifadesi bu kanıyı güçlendirmektedir. Ayrıca İbn Arabî mükaşefeyi müşahededen daha tam bir bilgi kaynağı olarak görür[81] ki bu daha önce geçen verilerin bir sonucu olmaktadır.

d) Vakıa: İbn Arabî vakıayı, "âlem-i ulvîden herhangi bir yolla kalbe gelen şey"[82] olarak tanımlar. Burada iki olgu dikkat çekmektedir. Bilginin ulvi âlem kaynağından çıkması ve kalbe gelmesi, yani ilmin çıkış noktası ulvi âlem, varış noktası ise kalp olmasıyla kalbin alıcı konumu gündeme gelmekte ve sufilerin kalp temizliğine verdikleri önem ortaya çıkmaktadır.

e) Ledünni ve İlhami Bilgi: Allah Teâlâ bazı kullarına rahmet eder ve onları salih amel işlemeye muvaffak kılar. Bunun sonucunda katından (min ledünh) bilgi verir. İşte bu tür bilgiyi İbn Arabî, ledünni bilgi diye isimlendirir.[83] Yukarıda vehbi ilmi anlatırken İbn Arabî'nin ledünni ilmi "meşakkatsiz gerçekleşen"

[74] *Age.*, VIII, 439.
[75] *Age.*, aynı yer.
[76] *Futûhât* (DS), II, 495.
[77] İbn Arabî, *Risâle lâ Yu'avvelu Aleyh*, (*Resâilu İbn Arabî* içinde, Haydarabad 1367/1948) s. 19.
[78] *Futûhât* (DS), II, 496.
[79] *Age.*, II, 497.
[80] *Age.*, aynı yer.
[81] *Age.*, II, 496.
[82] *Futûhât* (OY), XIII, 191-192.
[83] *Age.*, IV, 310-312.

bir ilim olarak niteledi̇ğinden ve vehbi ilim ile ledünn, ilmi özdeşleştirdiğinden söz etmiştik. Burada ise tam tersi bir durum söz konusudur. Probleme şöyle bir çözüm getirmek mümkündür: İbn Arabî, "Ledünni bilgi, salih amel sonucunda gerçekleşir." derken, bunun yine meşakkatsiz ve sahibinin bir beklentisi olmaksızın vuku bulduğunu belirtmek istemektedir. Zira salih amel işleyen kimse bunu ilim elde etmek için değil Allah rızası için yapmaktadır. Ledünni bilgi bir yan ürün ve beklentisiz bir ödül olarak kendisine verilmiştir.

İlhami Bilgi: Bu tür bilgi, daha önce bilmediği işlerin kula bir yolla verilmesidir. Ledünni ilim Rahmanilik sıfatı ile kayıtlanırken, ilhami bilgi için böyle bir kayıt öngörülmemiş, bir melekten olabileceği gibi şeytani de olabileceğinin göz ardı edilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Nitekim İbn Arabî, ilhamda isabet olabileceği gibi hatanın da muhtemel olduğundan bahseder. Onun terminolojisinde ilham, isabet durumunda "ilham bilgi", hata durumunda ise sadece 'ilham' adını alır.[84] Bu durumda o, "doğru olmayanı veya vakıaya uygun bulunmayanı" ilim diye isimlendirmemekte, bilakis ona 'cehl' vasfını uygun bulmaktadır. Söz konusu iki kavram arasındaki diğer farkları şöyle sıralamak mümkündür: İlhami bilgi taati, ledünni bilgi ise bu taatin sonucunu bilmektir. İlhami bilgi geçici (ârızî), buna mukabil ledünni bilgi ise kalıcıdır. İlhami bilgi madde hakkında iken ledünni bilgi madde ötesine aittir. Ledünni bilgi hata ve şüpheden arınmıştır, fakat ilhami bilgide hata payı yüzde elli civarındadır. Bütün bu farklara rağmen, aralarında, her ikisinin de fıtraten mevcut olmayıp sonradan verilmiş olması gibi ortak bir nokta mevcuttur.[85]

Şunu belirtmek gerekir ki İbn Arabî'nin vehbi, ledünni ve ilhami bilgi hakkında verdiği malumat oldukça karışık olup aralarındaki ayırım noktaları bariz bir şekilde ortaya konulmamıştır. Bir yerde kendi tarifine göre vehbi olana ledünni bilgi derken başka bir yerde tam zıddı bir hüküm verebilmektedir. Ayrıca ilhami bilgi ile ledünni bilgi arasında göstermeye çalıştığı fark açık değildir. Birçok yerde de bu kelimelerin hepsini keşif yerine hatta bazen birini diğerinin anlamında kullandığı da görülmektedir.[86]

[84] *Age.*, aynı yer
[85] *Age.*, IV, 310-312.
[86] Mesela bkz. *Age.*, II, 124; III, 223-234; IV, 119-122, 210, 220, VIII, 439; *Fütûhât* (DS), III, 100.

2.4.3. Kalp

İnsanın manevi-ruhi melekelerinin 'kalb' kelimesiyle isimlendirilmesi, onun, halleri ve işleri, nefislerle beraber sevk ve idare etmesi sebebiyledir.[87] Burada kalbin "altını üstüne getirmek ve çevirmek" manalarının gözetildiği görülür. Nitekim aynı anlamdan hareketle, İbn Arabî, kalbi bedenin reisi kabul eder. Bunun yanı sıra, "Cesette bir et parçası vardır ki o düzgün olursa ceset düzgün olur, o bozulursa ceset de bozulur, iyi bilin ki o et parçası kalptir."[88] hadisini delil getirerek kalbin Allah'tan olanı anlayan 'akıl', kendisine itaat edilen veya edilmesi gereken 'melik' olduğunu söyler.[89] İşte söz konusu kalp, keşif ve ilhamın alıcısı ve mahallidir. Bu doğrultuda olmak üzere kalbe gelen nefeslerin ilahî hazretten gelen keşif, tecelli ve tarifler olduğunu belirtir.[90] Ayrıca İbn Arabî, kalbi "ilahî suretler"in mahalli kabul eder[91] ki bu telakki yukarıdaki tezi güçlendirir mahiyettedir.

İbn Arabî, sufiyi "sahib-i kalb" olarak niteler. Abid ve zahidi bu kavramın dışında tutar. Ona göre kalp sahibi mükaşefe ve müşahede ehlidir.[92] Bu kalbe arifler sahiptir. Ariflerin kalplerinde 'gözler' vardır. Onlar bu gözlerle başkalarının görmediklerini görürler. O, bu durumu tabip-hasta ilişkisine benzetir. Nasıl ki tabip insanlardaki hastalıkları bilirse, arif de onların bilmediği bazı şeyleri bilir. İbn Arabî, arifi, keşfle elde edilen bâtını bilgilerde ihtisas sahibi olarak görmektedir. Sufiler için yazdığı akide risalesinin ismine *Akîdetu Ehli'l-İhtisâs* demesi bu kanıyı güçlendirmektedir. Bu durumda kalp veya kalp gözü sufi tarafından sonradan kazanılmış bir yetenek olmaktadır. Bu baptan olmak üzere 'vakıa'yı "âlem-i ulvîden kalbe gelen şey"[93] diye tarif eder ki bu, kalbin ulvi âleme açılmış bir gözünün olduğu tezini güçlendirmektedir. Nitekim daha önce İbn Arabî'nin aklın iki kaynağı bulunduğu ve bunlardan birinin kalp olduğu şeklindeki görüşü zikredilmişti. Hülasa kalp keşif mahalli olma özelliği ile âlem-i ulvîden aldığı

[87] *Futûhât* (DS), IV, 77.
[88] Buhârî, "İmân", 39; Muslim, "Musâkât", 107; İbn Mâce, "Fiten", 14.
[89] İbn Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, Kahire 1384/1965, s. 144.
[90] *Futûhât* (OY), III, 250.
[91] *Futûhât* (DS), IV, 214.
[92] *Futûhât* (OY), IV, 115.
[93] *Age.*, XIII, 191-192.

bilgileri akla iletmekte, bunun yanı sıra bir yol gösterici, hidayete erdirici, imana davet edici gibi bir görevinin de bulunduğunu çeşitli ıstılahları açıkladığı küçük risalesinde belirtmektedir.[94]

2.4.4. Nebi-Veli Bilgisi

İbn Arabî, her ne kadar peygamber ile velileri makam itibariyle ayrı telakki etse de bilgilerinin kaynakları bakımından aralarında pek fark görmemekte ve onları aynı pınardan su içen iki ayrı grup olarak tanımlamak istemektedir. Şu bir gerçek ki velileri nebilerin dûnunda kabul ederek, "velilerin, nübüvvet ve risalet konusunda değil sadece hilafet konusunda nebilere dâhil edilebileceğini, çünkü bu iki kapının (nübüvvet ve risalet) kapandığını"[95] çok açık bir şekilde ifade eder. Ona göre saadete erişmiş insanlar şu dört mertebeden birinde bulunmaktadır: iman, velayet, nübüvvet ve risalet. Bunlardan her üst mertebe bir alt mertebeyi bünyesinde barındırmaktadır. Mesela nebi, iman ve velayet mertebelerini, resul ise diğer üç alt mertebeyi kendi bünyesinde toplamış bulunmaktadır.[96]

Nebi ile velilerin bilgisi ve bu iki bilginin kaynağı arasında fark yoktur. Çünkü veliler peygamberlerin çıktığı merdivenden çıkarlar.[97] İbn Arabî, bu iki kesimin ilmini o kadar farksız telakki eder ki her iki ilmi de vahiy olarak isimlendirmekte sakınca görmez. Ona göre 'vahiy' iki türlüdür: a) Delil ile sabit olan. Peygamberlere verilen şeriat gibi. b) Delil ile sabit olmayan. Allah bu tür bilgiyi "el-Bâtınu'l-Hakîm" ismiyle zamanın hakîmlerinin[98] kalplerine ilka eder. Onlar bu ilmi kendi düşüncelerine izafe etseler de onun Hak'tan geldiğini bilirler.[99] *Fusûs*'ta ise nebi ile veliyi "zahir-bâtın" veya "zarf-mazruf" gibi görmekle birlikte buradaki iç içelik tabiyyet-metbuiyyet açısından değil, bilgi kaynakları bakımından olmalıdır. Ona göre nebinin elçiliği dünya ile sınırlı olmasına karşılık, yine aynı nebinin sahip olduğu velilik sınırsızdır.[100] Nebinin aynı zamanda

[94] İbn Arabî, *Mu'cemu Istılâhâti's-Sûfiyye*, Beyrut 1990, s. 63.
[95] *Futûhât* (DS), II, 308; (OY), XI, 251-252.
[96] Şa'rânî, *el-Kibritu'l-Ahmer*, (*el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*'in kenarında, Kahire 1959/1378), I, 105-106.
[97] *Futûhât* (OY), III, 85-86.
[98] Buradaki 'hakîm' ifadesiyle filozofları değil sufileri kastettiği anlaşılmaktadır.
[99] *Futûhât* (OY), XIII, 78-79.
[100] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut 1400/1980, s. 62.

bir veli olması nebi ile veli arasında bir ortak noktayı oluşturmaktadır ki bu nokta bilgi kaynaklarının ortak olmasını bir ölçüde açıklığa kavuşturur mahiyettedir.

Bununla birlikte İbn Arabî, bu iki kesimin bilgisinin elde ediliş metodunda farklılık görür. Ona göre önceki bir peygamberin şeriatıyla amel edenler dâhil olmak üzere her peygamber, bilgisini kendisine gelen bir melek vasıtasıyla alır, yani şeriat bir meleğin getirdiği bilgilerden oluşur. Nebinin dışındaki kimselerin bilgisi ise mesela Hızır gibi, vasıtasız elde edilir. Bundan dolayı da şer'i hüküm ifade etmez. İbn Arabî, veliyi kesinlikle peygamberin ümmetinden bir fert olarak görür. Hatta tasavvufa intisap eden kimsenin peygamberin bilgisini taklit yoluyla alacağını, keşif mertebesine ulaştığında ise keşfinin sadece nebiden taklit yöntemiyle aldığı bilgiyi teyit edecek ve ona uygun düşecek şekilde olması gerektiğinin altını çizer. Hiçbir velinin keşfi, tabi olduğu peygamberin şeriatına muhalif olamaz.[101] Böylelikle İbn Arabî, veliyi tabi olduğu peygamberin şeriatıyla kayıtlı kılarken peygamberin sükût ettiği yerde ona serbestlik tanır. O hâlde veli, şeriatın sükût ettiği yerlerde söz söyleme hakkına sahiptir. Bu bir anlamda fakihin ictihadına benzemektedir. Ayrıca te'vili reddettiği için te'vil yerine keşfe başvurmayı daha emin bir yol görür.[102]

2.4.5. Keşfin Oluşumu ve Keşif Ehli

İbn Arabî sufinin keşif sahibi olabilmesi için eğitimi (taallüm) zorunlu görür, hatta bu konuda "ehl-i rüsûm" diye nitelediği zahir ehli ile aynı görüşü paylaştıklarını belirtir. Öğrenimin ilk şartı bir üstat bulmaktır. Buraya kadar nazar ehli ile aynı görüşü paylaşan İbn Arabî üstadın kim olacağı konusunda onlardan ayrılır. Ona göre Allah insanın muallimidir. Hâlbuki ehl-i rüsûm, "Allah ancak nebi ve resul olana bilgi verir." demektedirler. Onların bu konuda hata ettiğini söyleyen[103] İbn Arabî, daha önce de geçtiği gibi keşfi, Allah ile kul arasında direkt bilgi akış yolu olarak görmekte ve bu konuda nebiyi veliden farklı bir konumda tutmamaktadır. Nasıl ki nebi vahyi vasıtasız elde

101 *Futûhât* (OY), IV, 222.
102 *Age.*, XI, 218-219.
103 *Age.*, IV, 252-253, 266, 267.

ediyorsa, veli de keşfi bilgiyi aynı şekilde vasıtasız elde etmektedir. Aralarındaki fark, bilginin muhtevası ve bir de bağlayıcı olup olmaması açısındandır. Nebinin bilgisi herkes için bağlayıcı olduğu hâlde velinin bilgisi ancak kendisini bağlar.

Keşfi bilginin oluşumu için dış ve iç olmak üzere iki şartın yerine gelmesi zorunludur. Dış şartlar kulak, dil, el, ayak, ferc ve göz gibi organları haramdan sakındırıp şeriatın emirlerine uymakla oluşur. İç şartlar ise kalbi kötü düşünceden arındırıp sürekli murakabe altında tutmakla gerçekleşir. Bu da zikir, Kur'an tilaveti, masivayı düşünmekten kendini tutmakla mümkün olur. Bütün bunların yanı sıra zahiri temiz tutmaya yani bedenin ve kişinin bulunduğu mekânın temizliğine de önem verilmelidir. Söz konusu şartları yerine getiren kul, Rabbinin kapısında durmalıdır; Allah ona kapıyı açar ve kendisini peygamberleriyle veli kullarına bildirdiklerine muttali kılar. İbn Arabî'ye göre bu bilgi, akılla bilinemeyen türden olabileceği gibi akla göre muhal olan bir bilgi de olabilir.[104]

3. Bilginin Sınırı

İbn Arabî zahir ve bâtın gibi iki ayrı kaynaktan meydana gelen insan bilgisinin tekdüze olmadığından ve artma-eksilme özelliği gösterdiğinden bahseder. İnsanın yapısı ilim öğrenmeye müsait iken aynı zamanda elde ettiği bu bilgiyi kaybetmeye, unutmaya da uygun görünmektedir. O, bilgideki bu artma ve eksilmeyi idrak eden (suje) ile idrak edilen (obje) arasına bir engelin girmesine bağlar. Bu engel iki türlüdür:

a) Asli engel, yaratılıştan bilgiye kapalı olma durumudur. Bunun örneği Kur'an'daki Musa-Hızır kıssasında Hızır'ın öldürdüğü çocuktur.[105] Burada çocuk yaratılıştan bilgi almaya kapalıdır. Ancak bu, "hakikat bilgisine" yani bir anlamda 'hidayete' kapalılık şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü ledün ilmi sahibi "çocuğun ileride kâfir olacağını bildiği"[106] için böyle bir fiili işlemiştir.

b) Arızi engel ise ikiye ayrılır. Birincisi bedenî bir noksanlık veya hastalık sonucu ortaya çıkan durum olup tıbbi teda-

[104] *Age.*, IV, 220-221.
[105] 18/Kehf, **74**. Burada İbn Arabî'nin sadece doğru bilgiyi ilim olarak kabul ettiğini hatırlamak gerekmektedir.
[106] Bkz. 18/Kehf, 80.

vi ile bertaraf edilebilir. İkincisi ise riyaset hırsı, şehvete düşkünlük gibi psikolojik arızalar türünden olabilir. Bunun tedavisi Hakk'a yönelmek ve dünyanın geçici olduğunu kabullenmekle mümkün olur.[107]

İbn Arabî'nin ilmin artma ve eksilmesinin üzerinde önemle durmasının sebebi, insanın bilgiye ulaşma, aynı zamanda edindiği bilgileri muhafaza etme gücünün sınırlı olduğunu ortaya koymaktır. Ona göre hiç kimse kendiliğinden bir şey bilemez, kişi ancak Allah'ın kendisine bahşetmesi sonucu bilgi edinebilir. Allah'ın bilgi vermesi, kişiye tecelli etmesidir. Bu tecellinin kaynağı O'nun 'Zâhir' ismidir. 'Zâhir' isminin tecellisi (ilim vermesi) ise ya sebepsiz veya kulun istemesiyle olur. Ancak İbn Arabî burada şunu da hatırlatır: Kişinin ilmi, çalıştığı konuda artar, yani Allah insana çalışmasıyla ortaya koyduğu istekten dolayı bilgi verir.[108]

İnsan bilgisinin sınırlı oluşu ilim-malum ilişkisiyle ortaya çıkar. Şöyle ki ilmin malumları tamamen ihata edebileceği düşüncesi onun sonsuzluğu düşüncesine götürür. Hâlbuki ilim malumun sadece hakikatini idrak edebilir. İbn Arabî, bu hakikatten, bir şeyin var olup olmamasını bilmeyi kastetmektedir. Nitekim Ömer en-Nesefî'ye ait *Metnu'l-Akâid*'in başında, "Eşyanın hakikatleri sabittir."[109] denilirken de eşyanın var olması ve gerçekliği sabittir anlamı kastedilmektedir. İbn Arabî'ye göre de bu tür bilgi eşyanın bütün yönlerini değil, bir yönünü bilmekten ibarettir.[110] O, bilginin 'mensub' ile "mensubun ileyh" arasında bir nisbetten ibaret olduğunu kabul eder[111] ki bu nisbet eşyanın bir yönüyle tanınmasını sağlar, değilse objenin tamamını içine alan bir bilgiyi çağrıştırmaz.

3.1. Nazari Bilginin Sınırı

İbn Arabî, beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiye nazari bilgi der. Başka bir ifade ile kelamcıların ve felsefecilerin duyu-

[107] *Futûhât* (OY), III, 79-83.
[108] *Age.*, (OY), III, 79-81.
[109] Ömer en-Nesefî, *Metnu'l-Akâid*, (*Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*'in sonunda, Istanbul 1314), s. 318.
[110] *Futûhât* (OY), I, 197.
[111] *Age.*, I, 204.

lar ve akıl yürütme ile ortaya koydukları bilgiyi nazari bilgi kategorisine dâhil eder.

Daha önce de belirtildiği gibi İbn Arabî, aklın gücünün sınırlı olup bütün hakikatleri kavrayamayacağı düşüncesindedir. Ona göre duyu yanılması da yoktur, yanılma ancak hüküm veren ve hâkim konumunda bulunan akıl için söz konusudur. İdrak vasıtaları olarak sıraladığı duyular, hayal gücü, fikir ve aklın birbiriyle sıkı bir bağlantı içinde olduklarını, birinde meydana gelebilecek bir hatanın diğerine de aynen yansıyacağını, dolayısıyla sağlıklı bir bilgi ortaya koymanın her zaman mümkün olamayacağını önemle vurgular.

İbn Arabî'nin asıl problem olarak gördüğü şey, duyular ile aklın ve bunlarla elde edilen nazari bilginin fizik âleme uygulaması değil, metafizik âleme yönelik işletilmesidir. O, fizik âlemle ilgili bilgiden çok, metafizik âlemle ilgili bilgi üzerinde durur. Aynı kaygılar, diğer bütün sufilerin yanında kelamcılarda da mevcuttur. Nitekim aklın gücünün sınırlı ve yetersiz olması dolayısıyla peygamberliğin veya vahyin gerekli görüldüğü, yine bir akli delil olarak onlar tarafından ileri sürülür.[112] İbn Arabî de aynı noktaya parmak basar ve akıl "akl-ı evvel"den zuhur etmesine rağmen ne Allah'ı ne de akl-ı evveli kavrayabilir, der.[113]

Bilinebilirlik veya ilme konu olması bakımından âlem ikiye ayrılır: şehadet âlemi, gayb âlemi. İbn Arabî şehadet âleminin duyularla idrak edilebileceğini kabul eder ve bu noktadan duyulara bir itiraz yöneltmez. Gayb âleminin ise ancak şer'i haber ve fikrî nazarla idrak edilebileceğini söyler. Fakat hemen akabinde gayb âleminin basiret gözü ile, şehadet âleminin ise basar gözü ile bilinebileceğini belirtir.[114] Buradan şu anlaşılıyor ki İbn Arabî, her ne kadar gayb âlemi nazarla bilinir diyorsa da bunu pek emin bir yol olarak görmemektedir.

Şunu belirtmekte yarar vardır ki İbn Arabî, hiçbir zaman kelamcıların hatta filozofların bütün bilgilerinin yanlış olduğu yönünde fikir belirtmez. İnanç sahibi olmasalar bile filozofun veya her bir insanın bildikleri şeylerin bir kısmının doğru olabile-

[112] Mesela bkz. Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 207.
[113] *Futûhât* (OY), XII, 251.
[114] *Age.*, XIV, 466-467.

ceğini kabul eder.[115] Bir başka yerde ise ilahî tabip olarak nebi, veli ve hakîmi gösterir.[116] O, burada hakîm dediği filozofu nebi ile velinin yanına koymaktadır.

Sonuç olarak İbn Arabî, nazar (istidlâl) ile elde edilen bilgiye değer vermekle birlikte onu emin bir yol olarak görmemekte ve bu görüşünü de aklın kapasitesinin sınırlı olmasıyla desteklemektedir.

3.2. Keşfi Bilginin Sınırı

İbn Arabî peygamberle velilere özgü keşfi bilgiyi aklın gücünün ötesine ulaşabilen bir nitelikte görür.[117] Bu durumda keşif, aklın ve duyuların ulaşamadığı ya da aklın takıldığı alanların bilgisini elde etme aracı konumundadır. O, keşfi bilginin tek tip bir bilgi olduğunu da kabul etmez. Nasıl ki insanlar arasında farklılık varsa, bilgi bakımından biri diğerinden üstün veya aşağı ise keşfi bilgide de böylesi bir durum söz konusudur. Keşfi bilginin tepe noktasında 'melekler' vardır. Aşağı doğru nebi, veli ve delillerle bilen âlim gelir.[118]

Meleklerin bilgisine pek değinmeyen İbn Arabî nebinin bilgisini 'şeriat' olarak niteler. Dolayısıyla nebinin bilgisi diğer insanları bağlayan bir nizamname veya kanunname olmaktadır. Bu görüşünü, "O, boş şeyler söylemez. Söyledikleri ancak kendisine bildirilen bir vahiydir."[119] mealindeki ayete dayandırır ve Hz. Peygamber'den sonra "nübüvvet-i teşrîî"nin bittiğini, Hz. İsa geldiğinde Hz. Muhammed'in şeriatıyla amel edeceğini söyler.[120] Burada İbn Arabî, Hz. Peygamber'den sonra keşfle elde edilecek bilgilerin şeriat niteliğini haiz olamayacağı görüşündedir. Dolayısıyla bu tür bilgilerin başkaları için bağlayıcı olması söz konusu değildir. İlham alan kimsenin ilhamı, asla onun peygamberliğine delalet etmez. Çünkü bu ilham hüküm içermemekte yani helal ve haram hükmü koyamamaktadır. Kısacası velinin keşfle elde ettiği bilgi şeriata ne bir ekleme ne de ondan bir çıkarmadır. Söz konusu bilgi Allah'ın en-

[115] *Age.*, I, 146.
[116] *Age.*, XIV, 441.
[117] *Age.*, IV, 162.
[118] *Age.*, V, 115.
[119] 53/Necm, 3.
[120] *Futûhât* (OY), XI, 111, 251-252.

gin kudretinden nebisine verdiği bir "sır bilgisi" niteliğindedir.[121] Şeriat vazeden sadece Allah'tır.[122] Nübüvvet ve risalet son bulduğuna göre yeni bir şeriat gönderilmesi de söz konusu olamaz. Bu son şeriatın beyan etmiş olduğu farz, vacip, sünnet, mubah ve haram gibi hükümlerin ne keşfle ne de ictihadla değişmesi söz konusudur.[123]

Velinin keşfini şeriatın dûnunda kalan bir derecede tutan İbn Arabî ayrıca keşfin tevhid konusunda sahih olamayacağını belirtir. Çünkü 'tevhid', varlıksal bir durum değil 'nisbet'tir. Nisbetler ise keşif ile algılanamaz, ancak delil ile bilinir. Keşif bir çeşit ruyettir. Ruyet (görme) ancak keyfiyeti olan şeylere taalluk edebilir. Hâlbuki Allah'ın keyfiyeti yoktur.[124] Öyle görünüyor ki İbn Arabî tevhidden Allah'ın zâtı, isimleri ve fiillerini kastetmektedir. Çünkü o, Allah'ın sıfat ve isimlerini birer nisbet olarak görür.[125] Ayrıca "Delille bilinir." derken de şeriatı yani kitap ve sünneti kastetmektedir. Nitekim o, keşfin kitap ve sünnetle sınırlı olması gerektiğinin, onlara aykırı bir şey ihdas edemeyeceğinin altını çizer.[126] Tevhide dair bilgiler kesin ve değişmez olduğu için bir kaynaktan alınması zarureti vardır. Eğer İbn Arabî, keşfe, tevhide dair bilgi verebileceği şeklinde bir rol verseydi, bu kesinliği ve değişmezliği bozmuş olurdu. Nitekim o, Allah'ın zâtı, sıfatı ve isimlerinden kitap ve sünnette bulunanların değiştirilemeyeceğini ısrarla vurgular.[127] Bu görüşü destekler mahiyette İbn Arabî'nin insan istidadını esas alan bir görüşü mevcuttur. Ona göre insanların farklı kapasite ve kabiliyette olmaları bilgilenmelerine de yansır. Herkes aynı ayetten kendine göre farklı manalar çıkarabilir. Bu durum keşif için de söz konusudur. İnsanların ilahî tecelliyi kavramaları istidatlarına göredir. İstidatlarının farklı olması keşfi farklı kavrama ve sonuçta elde edilen bilginin farklı olmasına yol açmaktadır.[128]

Sonuç olarak denilebilir ki her ne kadar keşif yoluyla aklın ötesinde birtakım bilgiler edinilebiliyorsa da keşfin, şeria-

[121] *Age.*, III, 250-251.
[122] *Futûhât* (DS), III, 69.
[123] Bkz. *Age.*, III, 38, 69; Şa'rânî, *el-Kibrîtu'l-Ahmer*, I, 94-95.
[124] *Futûhât* (DS), II, 292.
[125] *Futûhât* (OY), IV, 171; XII, 175-176.
[126] *Age.*, IX, 131-132, 282-283.
[127] *Age.*, III, 253-255.
[128] *Age.*, IV, 309-310.

tın özellikle tevhid alanına müdahil olması son derece sınırlıdır. Belki keşfe şeriatın getirdiği bilgileri kavrama ve yorumlama gibi bir görev verilebilecektir; bu, akıl için de söz konusudur. İbn Arabî üzerine dikkat çekici incelemeleri bulunan ünlü sufilerden Abdulvahhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) de onun keşif hakkındaki kanaatlerini aynı paralelde tespit etmiş bulunmaktadır.[129]

Buna rağmen, İbn Arabî'ye göre tecelli sonucu kişinin nefsinde bir iç doğuş olarak gerçekleşen keşfi bilgi, dış şartlardan etkilenmez ve kendisine şüphe karışmaz. [130] Bu durumda nazari ve istidlali bilgiden daha kesin olma vasfını kazanır.[131]

[129] Şa'rânî, *el-Kibrîtu'l-Ahmer*, I, 104, 116.
[130] *Futûhât* (OY), V, 73-74; VII, 443.
[131] Bu konunun değerlendirmesi için bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 61-65.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
VARLIK MERTEBELERİ

1. Zât Mertebesi

1.1. Allah'ın Varlığı

Varlık konusunun düşünce tarihinde tam olarak çözüme kavuşturulduğu veya ikna edici bir anlatımla ortaya konulduğu pek söylenemez. Zaten hiç kimse bu konuda iddialı olmuş da değildir. Örneğin İbn Sînâ (ö. 428/1037) varlığın tam olarak tanımlanamaz olduğunu dile getirirken bu güçlüğe işaret etmiştir.[1] Varlığı tanımlamadaki bu güçlük İzutsu'nun da dediği gibi[2] onun soyutluluğundan kaynaklanmaktadır. Varlığın tanımının dışında bir diğer önemli problem ise vücûd-mahiyet ilişkisidir. Düşünce tarihinde varlık-mahiyet ayrımının ilk defa Aristo (MÖ. 384-322) tarafından yapıldığı ileri sürülse de bu o kadar net değildir. Genel kabul gören telakki bunun, İslam filozoflarından Fârâbî (ö. 339/950) ile İbn Sînâ'ya ait olduğu şeklindedir.[3] Onlar her ne kadar mümkinler düzeyinde varlık-mahiyet ayrımını kabul etseler de vacip varlık söz konusu olduğunda bu ayrıma pek yanaşmamaktadırlar.[4] Kelamcıların bir kısmı vacip düzeyindeki varlıkğı zait bir sıfat kabul ederken diğer bir kısmı 'vücûd'un Allah'ın nefsi bir sıfatı olduğunu ileri sürmektedir.[5]

İbn Arabî'nin, "Varlık olarak sadece Allah mevcuttur." gibi ifadelerinin bulunmasına rağmen, O'nun varlığı ile mahiyeti-

[1] Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri*, Ankara 1985, s. 16-18.
[2] İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, İstanbul 1995, s. 122.
[3] İzutsu, *age.*, s. 129-130; Mehmet Aydın, "Önsöz", (Gilson, *Tann ve Felsefe*, Izmir 1986), s. 6.
[4] Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakka, Beyrut 1407/1987, I, 290-291; Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, Ankara 1974, s. 23, 30.
[5] Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, I, 290-291.

nin ayrımı konusunda net bir şey söylememektedir. 'Varlık'ı sıfat kabul ettiğini gösteren ifadeleri bulunmakla birlikte,[6] bunun vacip ve mümkin varlıklar için ne mana taşıdığı o kadar açık değildir. Ancak onun varlık konusunda monist bir eğilim içinde olması konuya bir ölçüde netlik kazandırmaktadır.[7] Ona göre yegâne varlık Allah'tır. O'nun dışındakiler varlıklarını O'ndan almışlardır. Bu durumda O'nun varlığı ile diğerlerinin (âlem) varlığı arasında bir fark yoktur.[8] Farklılık Allah'ın varlığının zatının aynı ve gereği, diğerlerinin varlığı ise mahiyetlerinin aynı olmayıp mahiyetlerine Allah'ın kendilerine bahşetmesi sonucu sonradan eklenen, artık bir ilinti olması noktasındadır. Sonuçta İbn Arabî felsefecilerle aynı noktaya gelmiş olmaktadır. Mustafa Sabri (ö. 1373/1954) İbn Arabî'yi eleştirirken, onun varlık görüşü ile felsefecilerin varlık görüşü arasında fark olmadığı, dolayısıyla vahdet-i vücûdu eleştirirken felsefecilerin varlık düşüncesinden hareket edilmesi gerektiği fikrinde[9] haklı görünmektedir.

Kelamcılar ise düalist bir yaklaşım sergileyerek Allah'ın varlığı ile mümkinlerin varlığı arasında hiçbir irtibat ve müşterekliğin olmadığını söylerler. Çünkü mümkinler Allah'ın yaratması ile varlık sahnesine çıkmaktadır. Başka bir ifade ile onlar "Yok iken var olmuşlardır." Dolayısıyla varlıkları da mahiyetleri gibi sonradan olmadır.[10] İbn Arabî ise yaratılmışları mahiyetleri itibariyle hâdis kabul etmek noktasında her ne kadar kelamcılarla hemfikir ise de varlıklarının hüdûsü konusunda onlardan ayrılır. Ona göre mümkinlerin varlıkları Allah'ın varlığından-

[6] *Futûhât* (OY), XIV, 518; (DS), II, 29.

[7] Ancak burada şunu belirmekte yarar var. İbn Arabî her ne kadar varlık konusunda monist bir eğilim taşıyorsa da bu anlayışı onu hiçbir zaman Tanrı'nın âleme içkinliğini (mündemiç) veya âlemin Tanrı olduğunu kabul eden panteist düşünceyle ortak kılmaz. Her şeyden önce o, Allah'ın zât makamında kesinlikle aşkınlığını (müteal) ve yine bu makamda Tanrı ile âlem arasında hiç bir münasebet olmadığını savunmakla onlardan temelde ayrılmaktadır. Ancak ona göre Allah'ın dışındakilere varlık denmesi, Allah'ın onlara kendi varlığından bahşetmiş olmasındandır. (Panteizm Konusunda bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 145-154; S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981, s. 77, 188, 213.).

[8] *Futûhât* (OY), VI, 167-168; VIII, 206; a. mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, s. 76,102, 103; a. mlf., *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye*, s. 21.

[9] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1369/1950, III, 85-86.

[10] Beyadîzâde, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, İstanbul 1416/1996, s. 46; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, Kahire 1407/1987, s. 28-29, 34; Tevfik Yücedoğru, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Bursa 1994, s. 66-76.

dır, dolayısıyla aynı hükme sahiptir.[11] Burada İbn Arabî, sanki 'vücûd' ve 'mevcûd' ayrımı yapmaktadır. Bu durumda yukarıdaki ifadeyi şöyle şekillendirmek mümkündür: "Vücûd ezelî ve ebedîdir, ancak mevcud hâdistir." Nitekim *Fusûsu'l-Hikem*'de bunu destekleyen ibareler mevcuttur.[12] Onun, varlık (vücûd) ile var olan (mevcud) ayrımına gitmesi Hâlık ile mahluku tefrik içindir. Ona göre Allah, zat makamında her türlü kayıttan uzaktır yani mutlaktır. Her ne kadar zat ile diğer varlıklar (mâsiva) arasında varlık yönünden 'aynılık' söz konusu ise de var olma bakımından hiçbir münasebet yoktur.[13]

Kelamcıların anlayışında olduğu gibi madumların salt yokluk olmadıklarını, aksine filozofların 'mümkin' ile anlatmak istedikleri "var olmaya kabiliyeti olan aynlar" durumunda bulunduklarını ileri sürer. Bu durumda onun a'yân-ı sâbite dediği ma'dumlar hariçte var olmayıp Allah'ın ilminde mevcuttur. Zaten kelamdaki malum-mevcud aynımı İbn Arabî'de yoktur. Kelamcılar malumu, madumu da içine alacak şekilde genişletirken[14] İbn Arabî malum ile mevcudun aynı olduğunu kabul eder.[15]

İbn Arabî, felsefeciler ile kelamcılardan bazısının ileri sürdüğü[16] bir varlığın zihnî, haricî, lafzi ve kitabi durumlarını varlık mertebeleri olarak nitelemiş ve bir varlığın mevcut kabul edilebilmesi için bu dört mertebeden en az birinde bulunması gerektiğini belirtmiştir. Böylelikle o, zihnî varlığı hakiki kabul etmekle kelamcıların değil felsefecilerin yanında yer almıştır. Bu duruma 'insan' örnek getirilebilir. İnsanın zihinde tasavvuru zihnî varlığını yani mahiyetini, hariçte tahakkuku haricî (aynî), 'insan' lafzıyla ses olarak ifade edilmesi lafzi, bunun yazıya dökülmesi de kitabi veya hatti mertebedeki varlığını gösterir. Bu dört mertebeden hiçbirinde bulunmayan mutlak yok (adem-i mahz) anlamına gelir. İbn Arabî, *İnşâu'd-Devâir* adlı erinde ise varlığı dörde ayırır: Mahiyeti düşünülemeyen mutlak varlık, maddeden mücerret olan fakat tasvir edilebilen ruhani akıllar (melek-

[11] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 103; a. mlf., *Kitâbu'l-Ezel*, (*Resâilu İbn Arabî* içinde, Haydarabad 1367/1948), s. 9.
[12] Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 50.
[13] Bkz. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrut 1401/1981, "vûcûd" md.
[14] Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, İstanbul 1330, s. 29; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 50-51.
[15] *Futûhât* (DS), II, 309; III, 78.
[16] İzmirli, *Yeni İlmi-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, I, 258-259.

ler), uzayda yer kaplayan yıldızlar ve cisimler, uzayda yer kaplamayan ancak bir cisme tabi olan arazlar.[17]

Bu taksimden sonra o, kelamcı ve felsefeciler gibi[18] bir şey ya da kavramın varlıkla münasebeti hakkında aklın verebileceği hükmün üç olduğunu kabul eder: vücûd-i mutlak, adem-i mutlak ve berzah-i alâ veya berzahu'l-berâzıh. Vücûd-i mutlak ile kelamcı ve felsefecilerin benimsediği zorunlu varlık olan Allah'ın varlığını, adem-i mutlak ile zorunlu varlığın zıddı muhal veya müstahili, berzah-i alâ ile de mümkini kastetmektedir.[19] İbn Arabî, ilk iki ıstılahta geleneksel İslam düşüncesiyle paralel görüşler arz ederken, berzah-i alâ dediği mümkin konusunda söyledikleri her ne kadar ilk bakışta orijinal ve yeniymiş gibi görünüyorsa da Afîfî'nin de belirttiği gibi bu sırf kelime farkından ibarettir, özde onun mümkin görüşü Mutezile'nin 'ma'dum', felsefecilerin 'mümkin' görüşü ile aynıdır.[20] Berzahü'l-berâzih olarak isimlendirdiği mümkini, zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) ile mutlak yokluk (adem-i mutlak) arasında bir yerde kabul eder. Bu varlığın bir yönü zorunlu varlığa, diğer yönü yokluğa bakmaktadır. Aslında bu, hariçteki varlıkların Allah'ın ilmindeki arketipleri olan Eflatun'un (MÖ. 427-347) idelerini[21] çağrıştıran "a'yân-ı sâbite"den başkası değildir. Ancak o, berzahü'l-berâzihi ilahî isimlerden 'nur' isminin gölgesi, a'yânı da bu berzahın gölgesi olarak düşünmekle berzahı, a'yânın menşei konumunda görmektedir.[22] Nitekim o, Allah'ı "mutlak varlık", "vâcibü'l-vücûd" tabirleriyle ifade ederken âlemi mümkin olarak nitelemekte ve söz konusu mümkinin vacibe bağlı bulunduğunu, yani varlığının onunla kaim olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda âlemi Tanrı'nın zıddı veya mukabili değil, O'nun yansıması (tecellisi/tezahürü) olarak görmekte, Tanrı'nın zıddını ise "adem-i mahz", "adem-i mutlak" tabirleriyle ifade ettiği mutlak yokluk olarak kabul etmektedir.[23]

[17] İbn Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, Leiden 1336, s. 20; Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, "vücûd" md.
[18] Bkz. İzmirli, *age.*, I, 247; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 67-68.
[19] *Futûhât* (DS), III, 47.
[20] Afîfî, "el-A'yânu's-Sâabite fî Mezhebi İbn Arabî ve'l-Ma'dûmât fî Mezhebi'l-Mu'tezile", (*Kitâbu't-Tezkârî* içinde), Kahire 1969/1389, s. 209-220.
[21] Eflatun, *Devlet*, (trc. S. Eyuboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul 1975), s. 199-201; Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987 s. 53-55.
[22] *Futûhât* (DS), III, 47.
[23] *Futûhât* (OY), I, 213; III, 199-200; XIV, 518; (DS), II, 304, 426.

İbn Arabî, varlık konusunda, birincisi nasslardan hareket eden şeriat âlimleri, ikincisi ise nassları değil de aklı esas alan felsefeciler olmak üzere esasta iki grubun bulunduğunu belirtir ve ardından konuyu şaşırtıcı bir şekilde Allah'ın mahiyeti meselesine getirir. Onun naklettiğine göre felsefeciler aklen Allah'ın mahiyetinin tartışılamayacağını savunurken "şeriat yanlıları" dediği muhtemelen kelamcılar aklen tartışılabileceğini, ancak "O'nun benzeri yoktur."[24] mealindeki ayeti delil getirerek şer'an tartışılamayacağını iddia etmektedirler. O burada, "şer'an tartışılamayacağı" ibaresine takılır ve "Firavun, 'Âlemlerin Rabbi kimdir? (nedir?)' diye sordu."[25] mealindeki ayette 'nedir' veya 'kimdir' anlamlarına gelen ve mahiyetin sorulduğu Arapçadaki '"mâ' lafzının kullanılmasının şer'an mahiyetten sorulabileceğinin cevazına delil olduğunu ileri sürer.[26] Bununla birlikte aşağıda görüleceği üzere diğer açıklamaları sırasında zâtın kesinlikle bilinemeyeceğini, dolayısıyla o konuda soru sorulmaması gerektiğini savunması çelişki görünümü vermektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) düşüncesine katıldığına dair herhangi bir ipucu vermemekle birlikte onunla paralel düşünür[27] ve Allah'ın varlığının zâttan ayrı (zâid) bir sıfat olmadığını ve zâtın tarif edilemeyeceğini dile getirir.[28]

Allah'ın varlığının bilinmesi konusuna gelince, bu hususta İbn Arabî'de tek bir cevap bulmak oldukça zordur. Bu zorluk hem onun metodundan hem de kabul ettiği bilgi kaynaklarının (esbâb-ı ilim) farklılığından ileri gelmektedir. Tanrı konusundaki tedricî yaklaşımı, bir başka ifade ile çeşitli makamlarda Tanrı'nın farklı tezahürlerinin olabileceği şeklindeki anlayışı ona kendine özgü bir konum sağlamaktadır. Hâlık-mahluk münasebetinde 'nüzûl' ve 'mi'râc' ağırlıklı bir düşünce ortaya atan İbn Arabî, Allah'ın, kul ile münasebet kurarken ya da kulunun kendisini bilmesini dilerken kula doğru indiğini (nüzûl), kulun da O'nu bilebilmesi için bulunduğu yerden (âlem-i şehâdet) ul-

[24] 42/Şûrâ, 11.
[25] 26/Şuarâ, 23.
[26] *Futûhât* (OY), III, 218-222.
[27] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (nşr. Süleyman Dünya, Kahire ts., Dâru'l-Meârif), s. 49-50; Mahmut Kaya, "Varlık ve Mahiyet Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", *İbn Sînâ'nın doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Ankara 1989, s. 453-459.
[28] *Futûhât* (OY), II, 223.

vi âleme doğru yükselmesi (mi'râc) gerektiğini belirtir.[29] Ancak bu nüzul çeşitli basamaklarla (makamât/hazerât) gerçekleşir. Onun anlayışında Allah'ın iki asıl makamı vardır: zât, ulûhet. İşte Allah bu zât makamında bilinmezdir, ulûhet makamına nüzulünde ise bilinebilir olmaktadır.[30] Nitekim İbn Arabî, Allah'ın beş varlığının olduğundan yani beş ayrı makamda tezahüründen bahseder:[31] "amâ'daki varlığı,[32] arştaki varlığı,[33] semadaki varlığı[34] ve yerdeki varlığı.[35] Bunlar ikinci mertebe olan ulûhetin fer'i mertebeleridir.

İbn Arabî, Allah'ın, "zât mertebesi"nde kesinlikle bilinemeyeceği hususunda istisnaya yer vermez. Nebiler ve veliler de dâhil olmak üzere hiç kimsenin bu mertebede O'nu bilme imkânına sahip olmadığını belirttiği gibi bunun, "Allah sizi kendi nefsinden sakındırıyor."[36] mealindeki ayet ve "Allah'ın zâtı hususunda düşünmeyin."[37] hadisi ile yasaklandığını vurgular. Ayrıca, "Onun benzeri yoktur."[38] mealindeki ayet de bu görüşü desteklemektedir, zira benzeri olmayan bir varlık hakkında düşünce üretmek imkân dâhilinde değildir.[39] Ona göre bir obje iki şekilde idrak olunabilir: a) Hissedilen ve kesif objeler için geçerli olan zâti idrak. b) Makul ve latif objeler için söz konusu olan fiilî idrak. Allah'ın zâtı ne mahsusat ne de makulat türünden olduğundan ve nesnel varlıkların zâtına benzemediğinden bu iki kategoriye de girmez, dolayısıyla bilinemez.[40] Zira ona göre Allah gayb-ı mutlaktır.[41] Bu 'bilinemez'in her şeyden münezzeh,

[29] *Futûhât* (OY), I, 190; (DS), III, 117.

[30] *Futûhât* (OY) I, 195. (İbn Arabî'nin itikadi görüşlerini derleyen Şa'rânî de İbn Arabî'nin sisteminde zat ve ulûhet olmak üzere iki mertebenin bulunduğunu tespit etmiştir. Onun tespitine göre de Allah zât mertebesinde kesinlikle bilinemezdir, ulûhet mertebesine nüzulünde kullarına kendisini bilmeleri imkânı sağlamıştır. Bkz. *el-Yevâkīt ve'l-Cevâhir*, I, 35.

[31] *Futûhât* (DS), II, 210; III, 310.

[32] "Allah, halkı yaratmadan önce 'amâ'da idi." Tirmizî, "Tefsîr", 4; İbn Mâce, "Mukaddime", 13; Ahmed b. Hanbel, IV, 11, 12.

[33] "Rahman Arş'a istiva etti." (20/Tâhâ, 5).

[34] "Rabbimiz her gece dünya semasına iner." Tirmizî, "Savm", 39; İbn Mâce, "Ikâme", 191; Ahmed b. Hanbel, II, 433; ayrıca bu konunun tartışması için bkz. Dârimî, *Reddu'l-Imâm ed-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî*, Beyrut 1258, s. 19.

[35] "O, göklerde ve yerde tek Allah'tır." (6/En'âm, 3).

[36] 3/Âl-i İmrân, 28, 30.

[37] Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VI, 68; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 311.

[38] 52/Şûrâ, 11.

[39] *Futûhât* (OY), II, 223; (DS), II, 319; a. mlf., *er-Risâletu'l-Vucûdiyye*, Kahire ts., Mektebetu'l-Kâhire, s. 2-3.

[40] *Futûhât* (OY), II, 96-103.

[41] İbn Arabî, 'gayb'ı "gayb-ı mutlak" ve "gayb-ı izafî" olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre mut-

hiçbir sıfat kabul etmeyen ve yaratıklarıyla kesinlikle bir münasebeti bulunmayan,[42] âdeta Plotinus'un (204-270) 'Bir'i gibi[43] olan zât'ın kendisine has bir isminin olması gerektiğini belirtir ve bu ismin de "el-Vâhidü'l-Ahad" olduğunu söyler.[44] Bulunduğu yer de bütün isim ve sıfatlardan soyunmuş anlamına gelen 'kemâl' makamıdır.[45]

Bununla birlikte İbn Arabî, "Allah hakkında neyi bilmemiz vaciptir?" şeklindeki mukadder soruya, "Allah'ın birliğini ve ulûhiyetini" diye cevap verir. Bu iki hususun dışında kalan isimlerin zâta nisbeti yani onların zait olup-olmadıkları gibi konularda bilgi edinmenin vacip olmadığını söylemekle âdeta bu tür konuların tali olduğunu vurgulamasının yanı sıra uluhiyet hakkında mücmel bir bilginin yeterli olduğunu da belirtmektedir.[46] Bir başka yerde ise Allah'ın ulûhet mertebesinin yani ilahlığının bilinmesinin mümkün olduğunu söyledikten sonra zâtın bilgisinin ise ancak görme ve müşahede ile olabileceğini, bu görmenin de ihatasız olması gerektiğini dile getirir ki[47] bundan ahirette Allah'ın görülmesini (ru'yetullâh) kastettiği varsayılsa bile, kendi düşüncesine göre hiçbir kayıt altına alınamayan, herhangi bir vasfı kabul etmeyen bir zâtın görülebileceğini iddia etmekle bir bakıma çelişki arz etmektedir.

İşte bilinme imkânı dâhilinde bulunan 'ulûhet' ona göre, "Allah'ın isim ve sıfat kabul ettiği makam" yani kendisini kullarına tanıttığı, onlar tarafından bilinmeyi dilediği bir makamdır. Bunun bilgisi ise nazari ve vehbi (keşfi) olmak üzere iki yolla gerçekleşir.[48]

a) Nazari: Daha önce de geçtiği üzere İbn Arabî, Allah'ı bilmek hususunda nazar ve istidlal yolunu pek emin bir yöntem görmemekle birlikte, yine de bunu Allah'ı bilme vasıtalarından biri olarak kabul eder ve keşf ile nazar yolu dışında Allah bilgi-

lak gayb hiçbir şekilde bilinemez. İzafî gayb ise bilinebilir. Her ne kadar bazı şeyler bizim açımızdan bilinemez olsa bile başkaları açısından bilinebilir. Bkz. *Futûhât* (DS), IV, 128. a. mlf., *Kitâbu'l-Celâle*, Beyrut 1407/1986, s. 32-34.

[42] *Futûhât* (OY), I, 207; XII, 562-563; (DS), II, 579; a. mlf., *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye fi'l-Ahkâmi'l-İlâhiyye*, Kahire ts., Âlemu'l-Fikr, s. 21-23.

[43] Bkz. Plotinus, *Enneadlar Seçmeler*, trc. Zeki Özcan, Bursa 1996, s. 39; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi (Helenistik Felsefe)*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990, I, 122.

[44] *Futûhât* (OY), XII, 176-177.

[45] *Age.*, XI, 61; XIII, 171; *age.*, *Mu'cemu İstılâhâti's-Sûfiyye*, s. 72.

[46] *Futûhât* (OY), IX, 161.

[47] *Age.*, III, 57.

[48] *Age.*, III, 57.

sine sahip olan kişinin taklit ehlinden sayılacağını belirtmek suretiyle nazar yöntemine de kıymet atfeder.[49] Nitekim ona göre Allah'ın zâtı konusunda olmamak şartıyla hatalı da olsa düşünce üretmek (nazar) isabetli taklitten daha değerlidir.[50] Bu yolu güvenilir saymamasının sebebi ise şudur: Allah sonsuzdur (la yetenâhî), insanın ilmi ve aklı ise sınırlı ve sonludur; dolayısıyla akıl ancak kendi sınırlı alanını ve Allah'ın ilham ettiği ya da rasul göndererek haber verdiği bilgileri kavrayabilir.[51] Ona göre akıl bir şeyi cevherine, tabiatına, hâline ve görünüşüne bakarak bilebilir. Allah bu gibi olgu ve durumların dışında olduğuna göre aklın sınırlı kapasitesi ile O'nu bilmesi imkân dâhilinde değildir. Ancak o, "Akıl, Allah hakkında hiçbir bilgi edinemez mi?" sorusuna olumsuz cevap vermez. Aklın, Allah'ın varlığı, âlemin ona muhtaç olduğu ve yaratıcının birliği bilgisine ulaşabileceğini, zaten bizden istenen bilgilerin de bundan ibaret olduğunu[52] belirtmekle birlikte aklın bu bilgisinin olumsuzlama (selb) yoluyla elde edildiğinin de altını çizer.[53] Akıl, bu bilgilere enfüs ve afaktaki (insanın kendinde ve âlemde) birtakım delillerle ulaşır. Bu deliller kişiyi birinci planda âlemin hâdis olduğu düşüncesine, ikinci planda ise bu hâdisin bir muhdisinin olması gerekliliğinden hareketle Allah'ın varlığına götürür.[54] İbn Arabî'yi akla karşı bu kadar ihtiyatlı davranmaya iten ikinci sebep ise akıl yoluyla Allah hakkında bilgi edinilebileceğini iddia edenlerin sürekli ihtilaf içinde olmaları, birinin tarif ve tavsif ettiği Tanrı'nın diğerinden farklılık arz etmesi, bundan da öte, bu farklılıklardan dolayı birbirlerini tekfir etmeleridir. Hâlbuki Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar, aralarında uzun bir zaman dilimi olmasına rağmen peygamberler arasında ihtilaf olmamıştır.[55]

b) Keşif: Bu durumda İbn Arabî, Allah hakkında bilgi edinmenin tek çıkış yolunu gösterir ki o da keşif yani Allah'ı nübüvvet ve velayet yoluyla bilmektir. Burada şunu eklemekte fayda var-

[49] *Age.*, V, 73-75.
[50] *Futûhât* (DS), III, 94.
[51] *Futûhât* (OY), IV, 123; VIII, 220.
[52] *Age.*, II, 86-89, 92-93.
[53] İbn Arabî, *Risâletu'ş-Şeyhi'l-Ekber ilâ Fahreddîn er-Râzî*, Kahire ts., Âlemu'l-Fikr, s. 11.
[54] *Futûhât* (DS), II, 305.
[55] *Futûhât* (OY), III, 337-338.

dır: O, birinci bölümde geçtiği gibi, nübüvvet ve velayeti iç içe kabul etmekle birlikte velinin peygambere ve getirdiği şeriata uymakla yükümlü olduğu görüşünü sık sık dile getirmektedir.[56] Ona göre keşif, insanın kendi nefsinde bulduğu bir bilgi olmasına rağmen kesinlikle şüphe taşımayan, zaruri ilim ifade eden rasuller, nebiler ve veliler metodudur.[57]

İbn Arabî, şeriatı yegâne bilgi kaynağı kabul etmekle birlikte[58] onun da Allah hakkında vereceği bilginin 'zât' bilgisi değil 'ulûhet' bilgisi olduğunu belirtir. Ona göre 'ulûhet'in kemali ancak şeriatla bilinir, zira şeriat aklın doğru bilgilerini kabul ettiği gibi bunun da ötesinde Allah'ı kendine layık olduğu şekilde tarif ve tavsif eder. O'nun kemali kendine özgüdür, bunu da ancak Allah'ın bizzat kendisi bilir. Nitekim ona göre kurtuluşa erenlerin (fırka-i nâciye) yani Allah'tan geleni O'nun muradı üzere kabul edenlerin yolu bu olmalıdır.[59] O, akıl ve keşif ile Allah'ı bilmenin farkını şu misal ile anlatır: Akıl sahibi âleme baktığında, "Her şeyde O'nun birliğini gösteren bir ayet (işaret) vardır." derken, tecelli sahibi, "Her şeyde o şeylerin O'nun aynı olduğunu gösteren ayet vardır." der. Bu naklin akabinde de Allah'tan başka varlık olmadığını, Allah'ı da ancak kendisinin bilebileceğini söyler[60] ki bu, onun, "Her şeyin varlığı O'ndandır." görüşünün bir tekrarıdır.

"Allah nasıl tanınmalıdır ya da tarif ve tavsif edilmelidir?" sorusuna İbn Arabî, temkinli yaklaşır ve net cevap vermekten uzak durur. O, "Allah gönderdiği şeriatta kendisini nasıl tanıtıyorsa öyle kabul edilmelidir." görüşünü benimsemekle birlikte, Kur'an ve hadisteki bazı ifadelerin birbiriyle zahirde çelişir, ayrı manalara çekilebilir durumda olduklarının da farkındadır ve bunun cevabını bulma gayreti içindedir. Ona göre Kur'an'da Allah'ı anlatan ayetler karşısında insanlar, a) Bu ayetleri hiçbir tartışmaya girmeksizin olduğu gibi benimseyenler, b) Te'vil yoluna gidenler, c) Ayetlerde geçen sıfatları yaratılmışların sıfatlarıyla aynı kabul edenler olmak üzere üç gruba ayrıl-

[56] *Age.*, IV, 222; *Futûhât*, (DS), III, 213. Ayrıca bu konu "Nebi-Veli Bilgisi" bahsinde etraflıca işlenmiştir Bkz. s. 37.
[57] *Futûhât* (OY), IV, 321; V, 73-75.
[58] *Futûhât*, (DS), II, 307.
[59] *Age.*, II, 290, 306-307.
[60] *Futûhât* (OY), IV, 223-227.

mışlardır. Birinci grup Selefiyye, ikinci grup kelamcılar, üçüncü grup da Mücessime'dir. Fırka-i nâciye diye adlandırdığı grup ise Allah'tan geleni O'nun muradı üzere kabul eden, müteşâbih ayetleri, O'nun tecellilerinin mümkinlerin aynlarına yansımaları olarak gören ve bu sıfatların Tanrı'nın kullarına yönelik veya onlarda tecelli eden isimleri olduğu sonucuna varan[61] bir dördüncü grup sayar ki bu, te'vili kabul etmemeleri yönüyle Selefiye'ye, müteşâbihâtı akli olmasa da keşif ile yoruma tabi tutmaları itibariyle kelamcılara benzemektedir. O, Allah'ın 'mutlak' olarak tanınması gerektiğini, bunun da ancak tenzihi ve teşbihi sıfatların birlikte benimsenmesi ile mümkün olabileceğini belirtir. Zira Allah ancak birbirine zıt sıfatların toplamıyla tanınır, "O, Evvel'dir-Âhir'dir, Zâhir'dir-Bâtın'dır."[62] mealindeki ayet bunun delili olduğu gibi Şûrâ suresinin 11. ayetindeki, "Allah'ın benzeri yoktur." kısmı tehzihe, "O, işitendir, görendir." kısmı ise teşbihe delalet etmektedir.[63] Aynı şekilde, "Nereye yönelirseniz Allah'ın vechi oradadır."[64] gibi birçok ayet teşbihe delalet etmektedir. Bu durumda çıkar yol tenzih ile teşbihi birlikte kabul etmektir, zira sadece tenzih veya sadece teşbihi kabul edenler Allah'ı kayıtlamış olmaktadırlar, hâlbuki O, her türlü kayıttan münezzehtir.[65] O, yukarıdaki taksiminin yanı sıra Allah'ı tanıma ya da bilme metotlarına göre insanları, a) Teşbih ehli –ki bunlar avam tabakasıdır–, b) Tenzih ehli –ki bunlar kelamcılar veya aklıyla hareket edenlerin tamamıdır–, c) Teşbih ve tenzih ehli –ki bunlar sufilerdir–, şeklinde üç gruba ayırır. Yukarıda geçenden farklı olarak burada İbn Rüşd gibi[66] insanların tabii olarak bu üç gruptan birine mensup olduğunu göstermek anlamında bir taksim söz konusudur; değilse İbn Arabî, burada mezhep esasına dayanan bir taksim yapmamıştır. Nitekim bu ayrımın akabinde yer alan, "Bir sufi, 'Allah'ın misli yoktur.' ayetinin gereğini anlar ama avamın teşbihi inancına da saygılı olur, çünkü Kur'an'da o da vardır." şeklindeki ifadesi bunu göstermektedir.[67] İbn Arabî'nin teş-

[61] *Futûhât* (DS) II, 306-307.
[62] 57/Hadîd, 3.
[63] Aynı ayeti kelamcılar, birinci kısmını teşbihin nefyine yani tenzihe, ikinci kısmını ise sübuti sıfatlara delil olarak kullanırlar. (Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 90.).
[64] 2/Bakara, 115.
[65] *Futûhât* (OY), II, 86-87, 226; IV, 324; XI, 256-262; XII, 62.
[66] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, *Felsefetü İbn Rüşd* içinde, Beyrut 1402/1982, s. 33.
[67] *Futûhât* (OY), XIII, 69.

bihten maksadının kelamcıların sübuti sıfatları gibi Allah'ı insan zihnine yaklaştırmak için O'na birtakım sıfatların nisbeti olduğu hatırlanırsa burada Müşebbihe'nin anladığı teşbihi kastetmediği ortaya çıkmış olur.

Sufiler başta olmak üzere birçok İslam düşünürü, hadis olduğunu iddia ettikleri, "Nefsini bilen Rabbini bilir."[68] sözünden hareketle, kişinin kendisini bilmesiyle Rabbini bileceği, başka bir ifade ile Tanrı'nın varlığını ispat yollarından birinin de kişinin bizzat kendisi hakkında edindiği bilgi olduğu şeklinde bir tez geliştirmişlerdir. Her ne kadar hadis otoriteleri bu sözün Peygamber'e nispetini kabul etmeseler de aralarında ünlü kelamcıların da bulunduğu bir kesim onlar gibi düşünmemektedirler.[69]

İbn Arabî, "kişinin kendisini bilmesi"nin, hakikati ve varlığını yani Allah'ın ezelî ve ebedî olan varlığının yanında fâniliğini bilmesi olarak yorumlar. Kendisinin başlangıcının ve sonunun olduğu bilincine varan kimse başlangıcı ve sonu olmayan bir zâtın varlığının gerekliliği sonucuna varır. Bunun yanı sıra sözü geçen 'nefs' tabirinin, "Allah'ım bana eşyayı olduğu gibi göster!"[70] hadisine dayanarak Allah'ın dışındaki her şey yani âlem olduğunu söyler ki bu, diğer sufiler gibi onun da insanı âlemin kopyası kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim ona göre, "Biz onlara afaktaki ve enfüsteki ayetlerimizi göstereceğiz." ayetindeki 'afak'ı âlem, 'enfüs'ü ise küçük âlem yani insan olarak yorumlar. Ayette ikisinin birden zikredilmesi ise tahkik içindir.[71] Cuveynî (ö. 478/1085), "nefsini bilmeyi" kişinin kendisinin muhtaç, Allah'ın ise her şeyden müstağni olduğunu bilmesi şeklinde yorumlarken,[72] Gazâlî ise (ö. 505/1111), İbn Arabî gibi, kişinin kendi hakikatini bilmesi olarak yorum-

[68] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 343. (Aclûnî, bu hadisi, İbn Teymiyye ve Nevevî'nin uydurma hadislerden kabul ettiğini nakleder Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cağfer Karadaş, "Hadîsçiler, Kelamcılar ve Sufilerin Hadîs Anlayışına İki Örnek", *UÜ. İlahiyat Fak. Der.*, sy. 6, c. 6, Bursa 1998, s. 261-266.).

[69] Bkz. Cuveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, Kahire 1399/1979, s. 21; Gazâlî, *Kimyâu's-Saâde*, (*Mecmû'âtu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî* içinde, Beyrut 1409/1982), V, 124; Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, Beyrut 1990, s. 132; İbn Arabî, *er-Risâletu'l-Vucûdiyye*, s. 3. Ancak her birinde bu söz farklı şekillerde yer almaktadır. Cuveynî ve Gazâlî, "Nefsini bilen Rabbini bilir" şeklindeki varyantını verirken, Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, "Nefsini bilen Rabbini ilimle bilir." şeklinde 'ilim' kaydıyla verir ve sözün hadis olup olmadığı hususunda bir işarette bulunmaz. İbn Arabî ise sözün başına, "Rabbimi Rabbimle bildim..." şeklinde bir ziyadelikle verir.

[70] Bu hadis bulunamamıştır.

[71] *Futûhât* (DS), II, 298-299, 479; a. mlf., *er-Risâletu'l-Vucûdiyye*, s. 3-4.

[72] Cuveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 21.

lar. Hakikat ise kişinin kendisinin ne olduğu, nereden geldiği, neden yaratıldığı,. saadetinin ve şekavetinin neye bağlı bulunduğunu bilmesidir.[73]

Ru'yetullah: İbn Arabî, Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi Allah'ın ahirette görüleceğini kabul eder ve rüyada da görülebileceğini savunur.[74] Bunun, kişinin rüyada kendisini çok uzaklarda görmesi gibi olduğunu söylerken, "Allah gibi yüce bir varlığın insan tarafından nasıl görüleceği" sorusuna, "Çok ağır ve büyük bir cisim aynada nasıl görülebiliyorsa." şeklinde cevap verir.[75] Bununla birlikte Allah Resulü, "Allah'ı gördün mü?" sorusuna "O, bir nurdur nasıl göreyim."[76] cevabını vermiştir. İbn Arabî, bu hadisi sık sık zikretmekle[77] bir yandan Allah'ın zâtının bilinmesi ve görülmesinin mümkün olmadığı kanaatini teyit ederken diğer yandan ulûhetinin yani isimlerinin bilinebileceği tezine destek bulmuş olmaktadır. Zira 'nûr' Allah'ın isimlerindendir, hadiste bu kelimenin zikredilmiş olması Allah'ın sadece isimlerinin bilinebileceğinin delili olmaktadır. Görme olayını anlatırken, "Rahmân'ın nuru insanları kuşatınca hepsi secdeye kapanır, o nur onların zahiren ve bâtınen gözlerine sirayet eder, hepsi tek bir göz ve kulak olurlar ve hiç bir cihetle kayıtlanamayacak şekilde Allah'ın zâtının tamamını görürler."[78] ifadesi onun zattan çok 'nur'u ön plana çıkardığını göstermektedir. "Başkası Allah'ı ancak O'nun gözü ile görür."[79] sözü ise yukarıdaki "nurun insanları kuşatması" ifadesi ile birleştirilince, "O'nun gözü"nden kastettiği şeyin "O'nun nuruna bürünmek" olduğu ortaya çıkar. Zaten İbn Arabî, yukarıdaki hadisi açıklarken Allah'ın, "nûr-ı mahz (mutlak nur)" olduğunu söylemekte ve hadiste Allah ile Hz. Peygamber'in yakınlığının derecesinin anlatıldığını belirtmektedir.[80] Bu da görmenin Allah'ın 'nûr' ismiyle ilişki içinde olması gibi bir anlama götürür. "Hak nurdur, kevn (kâinat) ise zulmettir, nur ile zulmet aynı anda ve aynı mekânda bulunamaz."[81] derken de O'na bakılamaya-

[73] Gazâlî, *Kimyau's-Saâde*, V, 124.
[74] *Futûhât* (OY), IV, 412-413.
[75] *Futûhât* (DS), II, 312.
[76] Muslim, "İmân", 291; Tirmizî, "Tefsîr", 54; Ahmed b. Hanbel, V, 171, 175.
[77] *Futûhât* (DS), II, 496; III, 274.
[78] *Futûhât* (OY), V, 76-78.
[79] *Age.*, IV, 412-413.
[80] *Futûhât* (DS), III, 274.
[81] *Futûhât* (DS), II, 496.

cağını ama o nurun tezahürünün anlaşılabileceğini yani bilinebileceğini ifade eder.[82] Bir başka eserinde ise ister nebi ister veli olsun hiç kimsenin Allah'ı göremeyeceğini iddia eder.[83] Sonuç olarak onun Tanrı anlayışı göz önüne alındığında Allah'ın zât makamında görülemeyeceği, ulûhet makamında ise görülebileceği sonucuna varılabilir. Nitekim Allah'ı gören kimsenin gördüğü şeyin nur olduğunu söylemesi[84] de yukarıdaki tezi desteklemektedir. Zira 'Nûr' Allah'ın isimlerindendir, isimlerin nisbet edildiği makam ise ulûhet mertebesidir.

1.2. Allah'ın Birliği

İbn Arabî'ye göre Allah'ın birliği, varlığını benimsemenin zaruri bir sonucudur. Ona göre Allah'ın varlığının ispatı, mümkinin iki yönünden (var-yok) birinin tercih edilmesi durumunda bir tercih edeni (müraccih) gerektirmesi şeklinde yapılabiliyorsa, birliğinin ispatı da aynı mukaddimelerden (öncüller) hareketle, a) Bu tahsis edici en aza indirgenmelidir ki âlemin hâlihazırdaki düzen ve intizamı devem edebilsin. Zaten var olan düzen bunu göstermektedir. Aksini iddia eden kimsenin iddiasında haklı olduğunu gösterecek delil getirmesi gerekir. b) Şer'i bakımdan bunun delili ise ayette mealen, "O ikisinde (göklerde ve yerde) Allah'tan başka tanrılar olsaydı onların düzeni bozulurdu."[85] şeklinde geçmektedir. Gök ve yer ifadesi ile Allah'ın dışındaki tüm varlıklar yani âlem kastedilmektedir.

Âlemde bir düzen ve intizamın bulunduğu bizzat müşahedelerimizle sabittir. İşte söz konusu düzenin var olabilmesi Tanrı'nın bir olması ile mümkündür. Aslında bu, bir bakıma birinci şıkkın bir başka açıdan tekrarı gibi görünmektedir. İbn Arabî bu tekrarın farkındadır, zira onun delil olarak sadece ayetin kabul edilmesini savunması bunu göstermektedir. Birinci şık her ne kadar delil olarak kabule şayan ise de ayeti gölgelemektedir. Ayrıca bir konuda ayet varken başka bir delilin getirilmesi ona göre gereksiz bir durum arz etmektedir. O, müte-

[82] Burada Allah'ın nura benzetilmesi Allah'ın nur olduğunu değil Allah'ın mutlakiyetini anlatır. Çünkü Allah'ın ebediyeti ve sonsuzluğu zaman ve mekânla kayıtlı değildir. (Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, (Basılmamış Doçentlik Yayını, Van 1994), s. 17).

[83] İbn Arabî, *er-Risâletu'l-Vucûdiyye*, s. 2.

[84] *Futûhât* (DS), III, 116.

[85] 21/Enbiyâ, 22.

kaddimin kelam âlimlerini, bu düşünceye sadık kaldıkları için övmekte, bundan yani ayet varken akli izahlara yönelen müteahhirin kelamcılarını ise yermektedir.[86] Her ne kadar İbn Arabî kelamcıları eleştirse de akli izahlardan kendisini kurtaramamaktadır. Mesela müride gerekli olan konuları içeren kitabında, "Tanrı'nın iki olması durumunda iradeleri çatışacağından fiilin gerçekleşmesi imkânsız olur." der ve yukarıda geçen ayeti delil getirir.[87]

İbn Arabî, yukarıda geçtiği gibi Allah'ın birliğinin ispatı konusunda genelde kelamcılarla mutabakat içinde görülürse de bu birliğin ne olduğu yani mahiyeti konusunda anlam bakımından olmasa bile kavramsal olarak onlardan ayrılır ve kendine özgü bir çizgi oluşturmaya çalışır. Ona göre tevhid temelde "zât'ta birlik" ve "ulûhette birlik" olmak üzere iki kategoride ele alınmalıdır. Birinciye 'ahadiyyet' ikinciye ise 'vahidiyyet' kavramını uygun görür. Ahadiyyet terimi ile bütün sıfatlardan (olumlu-olumsuz) soyulmuş zâti birliği, vahidiyyet ile sıfat ve isim kabul eden Allah'ın ulûhet makamını kasteder. Sonuçta İbn Arabî değişik terimler kullansa da Allah'ın, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birliği konusunda diğer İslam düşünürlerinden farklı düşünmemektedir. Ona göre ahadiyyette "ilâhme'lûh" ilişkisi kesinlikle söz konusu değilken, vahidiyyet makamı bu ilişkiyi gerekli görür. Kendi ifadesi ile "Vahidiyyet, muvahhidleri talep eder."[88] yani yaratan, yaratıklarından kendilerine varlık bahşetmesinin karşılığı olarak sadece kendisini tanımalarını ister. Allah'ın birliği tabii olarak O'nun kimseye muhtaç bulunmamasını (ğanî), eş ve çocuktan münezzeh ve ayrıca yegâne hüküm sahibi (melik) olmasını, başlangıcının ve sonunun bulunmamasını (evvel-âhir); daha da önemlisi ve hatta bu saydıklarımızı da içine alacak olan ortağı (şerik) olmamasını gerektirir.[89]

Ancak burada bir problem ortaya çıkmaktadır ki bir yandan Allah için, "zâtında sıfatlarında ve fiillerinde bir" derken öte yandan insanlar ve diğer canlılar hakkında kullanılan sı-

[86] *Futûhât* (DS), II, 288-289.
[87] İbn Arabî, *Kunhu mâ lâ Budde li'l-Murîd*, Kahire 1308/1987, s. 7.
[88] *Age.*, III, 86.
[89] *Futûhât* (OY), I, 163-164; II, 221-222; XI, 58-61.

fat ve isimler O'na nispet edilmektedir. Bu durumda "Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzerlik veya ortaklık kurulmuş olmuyor mu?" sorusu akla gelmektedir. "Lafz-ı müşterek" diye bilinen bu soruya hemen bütün düşünürler çözüm getirmeye çalışmışlardır. İbn Arabî'ye göre (daha önce geçtiği gibi) 'ortaklık'tan söz edebilmek için lafzi benzerlikten öte, mana ve medlul benzerliğinin olması gerekir. Allah ile insanlar arasında benzerlik çağrışımına sebep olan isim ve sıfatlar her ne kadar lafız olarak benzer olsa da anlam ve nispet edilen yer bakımından farklılık arz etmektedir. Bu duruma, 'muşterî' kelimesinin, aralarında hiçbir benzerlik olmamasına rağmen hem bir yıldızın adı, hem de "satın alan" anlamında kullanılmasını misal olarak getirir.[90] Aynı şekilde İbn Arabî, 'misliyet'in zihnî bir konu olduğu, hakikate (realiteye) tekabül etmediği, dolayısıyla bunun 'ayniyet'le karıştırılmaması gerektiği üzerinde durur. Mesela 'Zeyd', 'Amr'ın benzeridir derken bu benzerlik zihnî bir kurgudur. Her ne kadar Zeyd, insan olması bakımından Amr'ın benzeri ise de realitede birbirinden tamamen farklı iki varlıktır, çünkü birbirlerinin aynı değildir. Mümkinler için ayniyet söz konusu olmadığına göre vâcibü'l-vücûd olan Allah için ayniyet nasıl düşünülebilir?[91] Kur'an'da geçen ve misliyeti çağrıştıran lafızlara da değinen İbn Arabî, bunların akli değil lügavi misliyeti dile getirdiğine, zaten bunların Araplar katında bilinen hususlar olması hasebiyle ilk devirde problem teşkil etmediğine dikkat çeker.[92]

Birçok ayette,[93] Allah'ın kullarıyla birlikte olduğu ifade edilmektedir ki bu beraberlik ya da birliktelik 'maiyyet' problemini gündeme getirmektedir. İbn Arabî, bunun zâti değil ulûhet beraberliği olduğunu belirtir. Bu, Allah'ın kullarını bilmesi (İlim

[90] *Futûhât* (DS), II, 291. Lügatçiler 'şerâ'dan müştak olan 'müşterî' kelimesi ile "Erendüz, Jüpiter ve Bercis" gibi adları olan 'Müşteri' kelimesi arasında açık bir alaka kurmamaktadırlar (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., "şerâ" md.; Butrus el-Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, Beyrut 1987, "şerâ" md.). Ancak Asım Efendi, "güzellik ve saadeti kendisi için satın aldığı" inancından dolayı böyle bir ismin verildiğini ileri sürer. (Bkz. *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1305, "Şira" md.). Bazı edip ve şairlerin bu benzerlikten yararlandıkları da bilinmektedir. (Bkz. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1986, "müşteri" md.

[91] *Futûhât* (OY), III, 345-347.

[92] *Age.*, II, 114.

[93] 2/Bakara, 153; 9/Tevbe, 36; 57/Hadîd, 4...

sıfatının taalluku)[94] veya mahlukata varlığından bahşetmesi anlamında[95] bir beraberlik olabilir. Burada ince bir noktaya temas eder ve "O, şeylerle beraberdir ama şeyler O'nunla beraber değildir." der. Aslında bu açıklama, Allah'ın kullarına isim ve sıfatlarıyla tecellisinin başka bir ifadesidir. Zira ona göre 'maiyyet'i kabul etmemek Allah'ın sıfat ve isimlerini inkâr anlamına gelir.[96] Kuşeyrî (ö. 465/1072) de *Risâle*'sinde, Cüneyd'in (ö. 298/910), söz konusu beraberliği, 'yardım', 'koruma' veya İbn Arabî'nin yaklaşımında olduğu gibi "onları bilmesi ve ihata etmesi" şeklinde anladığını nakleder.[97]

İslam düşüncesindeki birlik-çokluk (birden ancak bir çıkar) problemi hususunda da İbn Arabî, çokluk olarak ortaya çıkan şeyleri 'nisbetler' olarak adlandırır ve çokluğun 'zât'tan değil, söz konusu nisbetlerden kaynaklandığını iddia eder. Hakkın zâtı birdir, O'na nisbet edilen isim ve sıfatlar çoktur. Ancak bu çokluk zâtının çokluğunu gerektirmez.[98] Nitekim bir yerde, "İsa'nın Hakk'a bakan yönünün Hakk'ın aynısı, kendisine bakan yönünün ise farklı olduğunu" ifade eder[99] ki bununla, her şey varlığını O'ndan alması bakımından yani 'varlık' bakımından 'bir', kendilerini diğer varlıklardan ayıran 'mahiyet' (öz/zât) bakımından ayrı olduğunu kabul ettiğini gösterir. Onun, bunu dile getiren açık ibareleri de vardır.[100] Zaten varlık olarak –daha önce geçtiği gibi– sadece Allah'ı kabul etmesi bu düşünceyi pekiştirir.[101]

[94] *Futûhât* (OY), XII, 169, 173-174.
[95] *Age.*, XIII, 86.
[96] *Age.*, XII, 169, 173.
[97] Kuşeyrî, *er-Risâle*, Beyrut 1410/1990, s. 46.
[98] *Futûhât* (OY), I, 194; V, 91; XII, 77; (DS), II, 292, 394.
[99] *Futûhât* (OY), VIII, 210. (Burada İbn Arabî sanki Hristiyanlara bir gönderme yapmakta ve onlann sadece İsa'nın Tann'ya bakan yönünü ele alarak onu tannlaştırdıklannı, hâlbuki onun Tann'dan gelen varlığının yanı sıra kendine bakan hâdis bir yönünün de olduğunu görmediklerini söylemek istemektedir.).
[100] *Futûhât* (DS), III, 211, 212. Izutsu'nun naklettiğine göre benzeri bir tez Romalı Giles'te görülmektedir. Ona göre 'vücûd' bir ve tektir, ancak 'mahiyet'ler ile çoğul hâle gelir. (Bkz. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 200). Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus ise çokluğu akla dayandırmakta, aklın çokluk arz eden bir birlik olduğunu, diğer bir ifade ile akıl kendisinden ezelî olarak sudur eden münferit ve farklı varlıkların çokluğuna gebe olduğu görüşünü ileri sürer. (Bkz. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, trc. Mehmet Aydın, İzmir 1986, s. 39.).
[101] İbn Arabî'nin takipçilerinden Abdulganî en-Nablûsî bu konuda oldukça net ifadeler kullanır ve Allah'ın yegâne varlık olduğunu, O'nun varlığından başka varlık bulunmadığını belirttikten sonra, "Çokluk nereden geliyor?" sorusuna, çokluğun (kesret), varlıktan değil mahiyetlerin farklılığından kaynaklandığını dile getirir. (*el-Kavlu'l-Metîn fî Beyâni Tevhîdi'l-Ârifin*, Kahire ts., Mektebetu Muhammed Ali, s. 4-5. Ayrıca konunun değerlendirmesi için bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Istanbul 1997, s. 85-89.

2. Ulûhet/İsim ve Sıfatlar Mertebesi

2.1. İsimlerin ve Sıfatların Mahiyetleri

Allah'ın varlığının ve birliğinin işlendiği bir önceki bölümde İbn Arabî'nin, zât ve ulûhet olmak üzere Allah için temelde iki makam (hazret) kabul ettiğini belirtmiştik. O, zâtın yaratılmışlarla hiç bir münasebeti olmaması bakımından bilinemezliği görüşünde olduğundan, yaratılmışlar ile söz konusu münasebetin gerçekleştiği ulûhet makamı üzerinde ağırlıklı olarak durur. Ona göre ulûhet, Allah'ın isimler ve sıfatlarla nitelendiği ve kullarına kendisini tanıttığı bir makamdır. İsimler ve sıfatlar, ulûhete tekabül etmesi hasebiyle burada konu, isim ve sıfat nazariyesi şeklinde ele alınacaktır. Zaten İbn Arabî, ontolojisini dört esas üzerine kurar: a) Allah'ın zâtı, b) Sıfatları, c) Fiilleri, d) Mefulleri.[102] Allah'ın zâtı, zat makamını; sıfatları ve fiilleri –burada "Allah'ın İsimleri ve Sıfatları" adı altında ele alınacaktır– ulûhet makamını; mefulleri de –geniş anlamda bu isimler ve sıfatların, dar anlamda ise fiillerin yansımaları (tecelli/taalluk)– oluş (kevn) makamını ifade etmektedir. Bunun benzeri bir taksim Gazâlî'de (ö. 505/1111) de görülmektedir. O, İbn Arabî'den farklı olarak bu taksimi zât, sıfat ve ef'al (fiiller) olarak üçe indirgemekle birlikte, "Varlık olarak Allah'ın fiillerinden başka bir şey yoktur, bu fiiller de duyulur âlemde ve melekût âleminde bulunanlar olmak üzere ikiye ayrılır."[103] demek suretiyle İbn Arabî'nin varlıkta birlik teorisini ondan yaklaşık yüz yıl önce seslendirmiş ve zât, sıfat ve fiil anlayışında bu bakımdan ona öncülük etmiştir.

İsimlerin ve sıfatların ne olduğu meselesine gelince İbn Arabî, isim ve sıfat arasında anlam ve nisbet bakımından temelde ayrım görmez, ancak sıfatları diğer isimlerin kendilerine irca edildiği ana unsurlar (ümmehâtü'l-esmâ) kabul eder.[104] Bunun yanı sıra isimler sıfatlara göre daha geneldir; sıfatlar ise daha özel anlamları muhtevidir. Kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Her sıfat isimdir ama her isim sıfat değildir.[105] Dolayısıyla isimlerin

[102] *Futûhât* (OY), I, 150; a. mlf., *Risâletu'l-Kısmi'l-İlâhî*, (*Resâilu İbn Arabî* içinde, Haydarabad 1367/1948), s. 3.

[103] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, ts., Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, I, 181; XV, 78, 100; Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Beyrut 1401/1981, s. 10-11.

[104] Bkz. *Futûhât* (OY), XIII, 238-239; Avni Konuk, *Fususu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1987, I, 16.

[105] İbn Arabî, sıfat derken daha çok Eşarilerin yedi sübuti sıfatını kasteder. Dolayısıyla buradaki külli sıfattan isimlerin anaları dediği bu yedi sıfata tekabül eden sıfatlar kastedil-

incelenmesi sıfatların incelenmesi anlamına gelmektedir. Ancak İbn Arabî, hemşehrisi Ibn Hazın (ö. 456/1064) gibi[106] 'sıfat' ve 'na't' kavramlarının Kur'an'da geçmemesine dikkat çekerek onların yerine 'edeben' Kur'an'da geçen 'isim' lafzının kullanılmasının daha doğru olacağını söyler,[107] ancak birçok yerde kendisi de 'sıfat' ve 'na't' terimlerini kullanmaktan kaçınamaz.

"İsim nedir?" sorusuna İbn Arabî, kısaca, "İsim nisbettir."[108] şeklinde cevap verir. 'Nisbet', sözlük itibariyle "alaka, irtibat, bağ, ilinti" anlamlarına gelen bir kelime olmasının yanı sıra 'sıfat' anlamında da kullanılmaktadır. İbn Arabî'nin nisbet yerine bazen 'izafet' kelimesini kullanması, bu kelimeyi izafet manasında aldığını gösterir.[109] Nisbet, ona göre iki şey arasında var olduğu düşünülen fakat gerçekte mevcut olmayan, diğer bir deyişle bir gerçekliği bulunmayan itibari bir durumdur. Ya ilk'e (el-evvel) izafesi yönünden ya da bu nisbetin eserinin kendisine delaleti bakımından anlaşılır.[110] Nisbetleri, ne varlıkla ne yoklukla nitelenebilen itibari varlıklar olarak kabul etmesi[111] Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin (ö. 321/933) sıfatlar konusundaki "Ahval Teorisi"ni akla getirmektedir.[112] Burada o, nisbetin ya kendisine nisbet olunan (mensûb ileyh) veya nisbet edilen (mensûb) bakımından açığa çıkacağını, bu iki unsur olmaksızın nisbetten bahsedilemeyeceğini anlatmaya çalışır. Bu duruma, "oğulun babaya nisbetini" örnek olarak getirir.[113]

İbn Arabî nisbet kelimesini özellikle seçerken kendine göre hem kelamcıların hem de felsefecilerin sıfat anlayışından uzak durmayı amaçlamıştır denilebilir. Ona göre nisbetler "İtibari durumlardır."[114] yani hakiki varlıkları söz konusu değildir. Böylece o, Allah'a sıfat izafe etmekle felsefecilerden, sıfatları 'sübût' anlamında değil de 'itibari' anlamda yani gerçeklikleri olmayan

mektedir. Değilse daha sonra geleceği gibi her isim vasıf veya sıfat anlamını zaten içermektedir.

[106] İgnaz Goldziher, *Zâhirîler*, trc. Cihat Tunç, Ankara 1982, s. 118; Nadim Macit, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 66.

[107] *Futûhât* (OY), III, 267; İbn Arabî, *Kitâbu'l-Hak*, Necip Paşa Ktp. nr. 151, vr. 15a.

[108] *Futûhât* (OY), III, 67, 166-167; IV, 171; V, 91; XIII, 66, 469.

[109] Mesela bkz. *Futûhât* (OY), III, 270-276.

[110] *Age.*, XII, 176.

[111] *Age.*, IV, 171.

[112] bkz. Ahmed Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1405/1985, I, 318-331; Y. Şevki Yavuz, "Bir Sıfat Teorisi Olarak Ahvâl", (Basılmamış Makale); a. mlf., "Ahval" *DİA*, İstanbul 1989, II, 190-191.

[113] *Futûhât* (OY), III, 166-167.

[114] *Age* , IV, 171.

ancak var oldukları düşünülen durumlar kabul etmekle de kelamcılardan uzaklaşmış olmaktadır.[115] İbn Arabî, Afîfî'nin öne sürdüğü gibi[116] bu konuda Mutezile'nin tam etkisinde denilebilirse de felsefesinin geneli açısından bakıldığında bu yaklaşım isabetli görünmemektedir.

İsim-müsemma meselesine çok kısa değinen İbn Arabî, isim ile müsemmanın aynı olduğuna dair delil bulunmadığı, bulunsa bile bunun lügavi çerçevede kalıp bu iki kelimenin kazandığı kavramsal anlam alanına taşmayacağı tezini ileri sürer.[117] Bununla birlikte, "De ki ister Allah deyin ister Rahmân deyin. Hangisini deseniz olur, çünkü O'nun (birden fazla) güzel isimleri vardır."[118] mealindeki ayet ile, "İşte bu benim Rabbim olan Allah'tır."[119] mealindeki ayete dayanarak isim ile müsemmanın aynı olduğunu ileri sürer.[120] Ona göre isim ya kendisinden bir eser meydana gelen veya kendisinin bir eserden meydana geldiği bir durumdur. Mesela, 'Rahîm', rahmet sahibi demektir. Bu durumda müsemma zât ile rahmet arasında ikisini bir araya getiren nisbetin aynısıdır. Zaten eğer isim donuk (câmid) ise ondan zâttan başkası anlaşılamaz.[121] İsim ve sıfatı, mevsufa nisbeti bakımından nefsi ve manevi olmak üzere ikiye ayıran İbn Arabî, mevsuftan kaldırıldığı takdirde mevsufun ayni ve akli varlığı kalkıyorsa söz konusu sıfat nefsi; buna mukabil mevsufun varlığı devam ediyorsa sıfatın manevi olduğunu belirtir. Zira ona göre sıfatlar bizatihi kaim olmayan,[122] mevsufun aynında zahir olan manalar olunca mevsuf da bu nefsi sıfatların toplamından ibaret olmaktadır.[123] Bununla İbn Arabî tamamen ulûhet makamını anlatmaktadır. Zira o, sıfatları makul

[115] O, bu tavrıyla sıfatları hakiki yani sübuti kabul eden selefleri mutasavvıflardan da ayırmış olmaktadır. (Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, Kahire 1400/1980, s. 49.).
[116] Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1975, s. 47.
[117] *Futûhât* (OY), I, 205.
[118] 17/İsrâ, 110.
[119] 42/Şûrâ, 10.
[120] Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, Kahire 1378/1959, I, 76.
[121] *Futûhât* (OY)XIII, 97-99.
[122] Burada şunu açıklamak gerekmektedir: Yukandaki "bizatihi kaim olmamak" sözü bir anlamda 'arazı çağrıştırıyorsa da o bundan kesinlikle 'arazı kastetmemektedir. Allah'ın isim ve sıfatları söz konusu olduğunda Allah'ın cisim, isimlerin araz olması gibi bir sonuç çıkar ki bu, ilahî isimler için mümkün olmayan bir durumdur. Zaten onun isimleri ve sıfatları itibari varlıklar kabul etmesi bunun en büyük engelidir. Ayrıca ilahî sıfatlar zatın sıfatları değil, ulûhet makamına izafe edilen nisbetlerdir.
[123] *Futûhât* (OY), III, 334-335.

(aklen var olduğu düşünülen) varlıklar olarak görmekte ve gerçek mevcudiyetlerinin bulunmadığını iddia etmektedir. Bu durumda ulûhet makamı da sıfatlar gibi gerçek varlığı olmayan, söz konusu isimlerin ve sıfatların toplamından ibaret akli bir varlığa sahiptir. Nitekim "âlem yok olsa Allah'ın Melik sıfatının kalkacağını",[124] bir diğer yerde ise Allah'ın isimlerinin zâtın perdeleri olduğunu, onlar kalktığında zâtın ortaya çıkacağını[125] savunması bu tezi güçlendirmektedir. Kendisinin de belirttiği gibi, ilahî isimler ve sıfatlar ulûhet makamına nisbet edilmekte, dolayısıyla âlemin kalkmasıyla isimlerin ve sıfatların, onların kalkmasıyla da ulûhetin ortadan kalkacağı sonucu çıkmaktadır. *Fusûsu'l-Hikem*'deki, "Zât bu nisbetlerinden arınsa ilah olmaz." ifadesi bunu çok net açıklamaktadır.[126] Ancak o, bütün bunlardan sonra şunu da eklemeyi ihmal etmez: Allah'ın Melik sıfatı ezelîdir, âlem her ne kadar ayn (mahiyet) olarak ezelî olmasa da akli olarak Melik sıfatına bağlı olması hasebiyle ezelîdir.[127] Değilse âlemi bizatihi ezelî kabul etmek muhaldir. Zira o, varlığını Allah'tan almıştır.[128] (Bu konu ileride gelecektir).

2.2. İsimlerin Ortaya Çıkışı

Burada akla şu sorular gelmektedir: Allah'ın isim alması bir zorunluluk muydu? Başka bir ifade ile O'na bu isimlerin izafesini gerektiren durum ne idi? Bu durum ne zaman ve nasıl ortaya çıktı? Bu sorulara İbn Arabî'de, a) Epistemolojik, b) Ontolojik olmak üzere iki türlü cevap bulmak mümkündür.

a) Ona göre bir varlık kendisinin dışındakilerce bilinebilirlik vasfı kazanabilmesi için bir isme veya nitelemeye ihtiyaç duyar. Her ne kadar Allah kendi kendisini biliyorsa da kulları tarafından bilinmesi için onların akıllarına hitap edecek şekilde bazı isim ve sıfatlarla nitelenmesi gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki Allah muhatabın kavrayacağı şekilde kendisini niteler, peygamber de kendisini göndereni (Allah) öylece tarif ve tavsif eder. Bu şekilde ilahî beyana muhatap olan insanlar da Rableri-

[124] *Age.*, III, 334-335.
[125] *Age.*, XII, 562-563.
[126] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81.
[127] *Futûhât* (OY), III, 166-167.
[128] *Age* , VI, 60-61.

ni isim ve sıfatlarla tanırlar.[129] Bu durumda üç şey söz konusudur: Allah, isim ve ismin mezahiri. İbn Arabî'ye göre bu üç hususta birini bilmek diğerlerinin bilgisini sağlar. O, bunu nisbetler anlaşılmaksızın isimler, isimler anlaşılmaksızın mezahir anlaşılmaz diye formüle eder ve Allah'ın da zâtı itibariyle 'müsemma' olduğunu belirtir. O, mezahir kavramıyla âlemi kastetmekte ve âlemin tanınmasıyla nisbetlerin, onların tanınmasıyla da isimlerin tanınacağını belirtir. Allah'ın zâtı da isimlerin müsemması olduğuna göre, isimlerin tanınmasıyla Allah bilinir olmaktadır.[130] Onun bilgi (marifet) kapılarının birbiriyle irtibatlı olduğunu kabul etmesi[131] yukarıdaki irtibatı daha anlaşılır kılmaktadır.

b) Mümkünler, "yokluk (adem)" hâlinden varlık hâline çıkabilmeleri için dayanacakları bir tercih edicinin (müreccih) gerekliliği şuuruna vardıklarında, her biri kendi dayanacağı müreccihi yani nisbeti talep etmiş, Şâri' de bu muhtelif nisbetleri "el-esmâü'l-hüsnâ" diye isimlendirerek onları isim edinmiştir.[132] Mesela, Amr'ın Zeyd diye bir oğlunun olması ona 'babalık' sıfatının, yine Zeyd diye bir kölesinin olması da kendisine 'sahiplik' sıfatının verilmesini gerekli kılar. Bunun gibi, kullarının olması sebebiyle Allah 'Melik' isminin bulunduğunu bildirir.[133]

2.3. *Ulûhet*

Allah için çeşitli mertebeler kabul eden İbn Arabî, "zât mertebesi"nde hiç bir isim ve sıfat öngörmediğine göre, "Bu isimler ve sıfatlar nereye izafe edilmektedir, ya da bunlar hangi mertebede zuhura gelmektedir?" gibi sorulara karşılık, daha önce geçtiği gibi temelde Tanrı'nın iki mertebesinin bulunduğunu ortaya koyar ve bunların 'zât', 'ulûhet' mertebeleri olduğunu çeşitli vesilelerle ifade eder. İlahî isimlerin nisbet edildiği veya zahir oldukları mertebe "ulûhet mertebesi"dir. *Ulûhet* kelimesi sözlüklerde Arapça *e-le-he* fiilinin mastarlarından biri olarak geçmektedir ki 'ulûhiyyet' ve 'ilâhe' kelimeleri aynı fiilin diğer mastarlarıdır. İslami ilimlerde daha çok 'ulûhiyyet' kullanılırken, belki diğerlerinden farklı olmak, belki de kendine gö-

[129] *Futûhât* (DS), II, 206; IV, 3.
[130] *Futûhât* (OY), XII, 175-176.
[131] *Futûhât* (DS), II, 206-207.
[132] *Futûhât* (OY), V, 91.
[133] *Age.*, III, 166-167.

re yeni bir terminoloji oluşturmak isteyen İbn Arabî, daha çok *ulûhet* kelimesini tercih etmiş, istisnalar hariç[134] genellikle onu kullanmaya özen göstermiştir.[135]

Ulûhet, İbn Arabî tarafından "sıfatların nisbet edildiği mertebe",[136] "Allah'ın mahluka dönük yönü",[137] "zâtın bir mertebesi"[138] şeklinde tarif ve tavsif edilir. Bu durumda ulûhet, İbn Arabî'nin, 'ahadiyyet' diye nitelediği zât mertebesinin akabinde gelen 'vahidiyyet' mertebesidir.[139]

İbn Arabî, bu mertebenin varlığını, zât ile yaratılmışların münasebetine bağlar. Hiç bir sıfat ile nitelenmesi söz konusu olamayan ve hiç bir kayıt altına alınamayan mutlak zâtın, "Allah âlemlerden müstağnidir."[140] mealindeki ayet gereği yaratılmışlarla ilişkisi mümkün olamayacağına göre, bu ilişkinin kurulacağı bir mertebe lazımdır ki bu da ulûhet mertebesidir. Yukarıda belirtildiği gibi isimlerin ve sıfatların izafe edildiği yer ulûhet olurken, âlem bunların "müteallakı/meclası" durumundadır.[141]

Ulûhetin bir diğer yönü de bilgi bakımındandır. Daha önce geçtiği üzere İbn Arabî'ye göre Allah'ın zâtı kesinlikle bilinemez, bilinebilecek olan zât mertebesinden sonra gelen ulûhet mertebesidir. Ulûhet mertebesi de ancak şeriatla bilinir. Çünkü akıllar bu konularda şaşkındır, onların bu şaşkınlığı gerçek bilgiye ulaşmalarına engel teşkil eder.[142]

2.4. İlahî İsim ve Sıfatların Tevkifi Oluşu

Allah'ın bir veya birçok isminin olması, öncelikle O'nun bilinmesi bakımından (aslında bu bilinen için değil bilen için bir gerekliliktir), ikinci olarak da ontolojik bakımdan gerekli olunca,

[134] İstisnalar için bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81; a.mlf., *Kitâbu'l-Hak* (tamamı).

[135] İbn Arabî'de herhangi bir farklılık görülmemekle birlikte sonradan gelen bazı şarihleri 'ulûhet' kelimesi ile 'ulûhiyyet' arasında fark bulunduğunu ileri sürmüştür. *Fusûs* şarihlerinden Mueyyeduddîn el-Cendî bu farkı şöyle dile getirmektedir: "Ulûhet, ilahlık ve mabudluğun kendisiyle kaim olması, O'nun bizatihi bununla sıfatlanmış, (mevsuf) olması ve me'luh'de (yani mahlukatta) ilâhî eserin zuhuru söz konusu olmaksızın Allah'm mertebesidir. Uluhiyyet ise, ilah'ın mabud-i hakikînin eserinin me'luh'de zuhur etmesinden ibarettir." (*"Nefhatü'r-Ruh ve Tuhfetü'l-Fütûh" Vuslat Yolu*, trc. Hayrettin Yılmaz İstanbul 1996, s. 54.).

[136] *Futûhât* (OY), I, 190,192.

[137] İbn Arabî, *Mu'cemu Istılâhâti's-Sûfiyye*, s. 70.

[138] *Futûhât*, (OY), I, 195.

[139] Bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 67-80; ayrıca bkz. A. Avni Konuk, *Fûsûsü'l-Hikem Terceme ve Şerhi*, I, 11.

[140] 3/Âl-i İmrân, 97.

[141] *Futûhât* (OY), I, 192, 195; VI, 392-393; (DS); II, 94.

[142] *Futûhât* (DS), II, 307; a. mlf., *en-Nûru'l-Esnâ*, Kahire 1398/1978, s. 14.

bu isimlerin kim tarafından verileceği sorusu akla gelmektedir. "Bu isimleri, ismi alan (Allah) bizzat kendisi mi vermelidir, yoksa O'nu isimlendiren, başka bir ifade ile O'nu bilen mi vermelidir?" Bu konu uzun süre tartışılmış ve sonuçta ulema üç ayrı gruba ayrılmıştır: a) Tevkifi yani isimlerin Allah tarafından verilmesi gerektiğini savunanlar, b) Tevkifi olmadığını iddia edenler, c) Bir kısmının tevkifi bir kısmının kıyasi yani akılla belirlenebileceğini iddia edenler.[143]

İbn Arabî, birinci grupta yer alır ve şöyle bir istidlalde bulunur: "İhtilaf edilen bir konuda Allah'ın veya elçisinin bir hükmü varsa konu onların hükmüne havale edilir. Söz konusu mesele Allah'ın isimleri olunca şüphe yok ki meseleyi O'na havale etmek yerinde bir tutumdur."[144] Zira bize gereken, Allah kendisini ne ile isimlendiriyorsa onunla isimlendirmemiz ve neden tenzih ediyorsa ondan tenzih etmemizdir.[145] Böyle davranmanın 'edep' olduğunu ekleyen İbn Arabî bu görüşüne, "Biz biliyoruz ki her şeyi yaratan Allah'tır ama 'Sana isabet eden iyilik (hasene) Allah'tandır, isabet eden kötülük (seyyie) ise kendindendir.!'[146] mealindeki ayette kötülük kula nispet edilmektedir. Demek ki Allah burada bir edep öğretmek istemektedir."[147] şeklinde bir destek getirir.

Ona göre bunun aksi bir durumda yani şeriatla değil de akılla Allah'ı isimlendirme ve nitelemede insanlar hiçbir zaman tek bir görüş etrafında toplanamamışlardır. Birinin tarif ve tavsif ettiği Tanrı diğerinden farklı olmuş, hatta bu yüzden birbirlerini tekfir etmeye kadar gitmişlerdir. Hâlbuki Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberler arasında bu konuda ihtilaf olmamış, aksine sürekli olarak birbirlerini doğrulamışlardır. Kendilerine geleni olduğu gibi kabul eden mukallitlerden olsun veya Allah'ın keşf ve ilhamıyla onurlandırdığı kimselerden olsun basiret sahibi her mü'min bu peygamberler gibidir.[148] Çünkü Allah'ın gönderdiği elçiler O'ndan geleni olduğu gibi insanlara aktaran kimseler konumunda bulunduğundan onların Allah'ı

[143] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, (*Şerhu Esmai'llâhi'l-Husnâ*), Kahire 1396/1976, s. 36; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 410; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ*, İstanbul 1984, s. 50-52.
[144] *Futûhât* (DS), III, 167.
[145] *Age.*, III, 100.
[146] 4/Nisâ, 79.
[147] *Futûhât* (OY), III, 270-276.
[148] *Age.*, III, 337-338.

tanıtması Allah'ın bizzat kendisini tanıtması gibidir. Nitekim bu konuda "Allah sana yeterli değil mi?"[149] buyurulmuştur.

Sonuç olarak İbn Arabî, Allah'ın isim ve sıfatlarının belirlenmesinde akla değil nassa göre hareket edilmesi taraftarı olarak görülmektedir. Bu düşüncesi onun bilgi konusunda keşf ile vahyi aynı kabul eden genel düşüncesi ile paralellik arz etmektedir.[150]

2.5. İlahî İsim ve Sıfatların Zaitliği Meselesi

İsimlerin ve sıfatların zât üzerine artık (zaid) olup olmaması konusu İslam düşünce tarihinde en çok tartışılan hatta mezheplerin ayırıcı özelliklerinden kabul edilen bir konu olmuştur. Ehl-i Sünnet, sıfatların zâta zait manalar olduğunu kabul ederken, Mutezile söz konusu zaitliğin kadim varlıkların çokluğuna (taaddüd-i kudemâ) yol açacağı gerekçesiyle buna karşı çıkmıştır.[151] Ehl-i Sünnet, onların bu itirazlarına, "Sıfatlar ne zâtın aynıdır ne gayrıdır; dolayısıyla kadimlerin çokluğu da söz konusu değildir." şeklinde cevap vermişlerdir.[152]

İbn Arabî ise Ehl-i Sünnet'i pek ikna edici bulmaz[153] ve adını anmamakla birlikte Mutezile'nin seslendirdiği, "Sıfatlar zâtın aynıdır."[154] görüşünü benimser. Ancak kendisine itiraz gelmiş olmalıdır ki Mutezile'nin görüşünü benimsemediğini, onların kendi görüşüne yaklaştığını iddia eder.[155] Bununla birlikte isimleri ve sıfatları gerçeklikleri olan varlıklar değil de 'itibari' nisbetler şeklinde ele alması[156] daha önce geçtiği gibi Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin (ö. 321/933) "ahval nazariyesi"nden etkilenmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

İsimlerin ve sıfatların zâta zait olmadığı hususunda şu gerekçeleri ileri sürer: Şayet zât, bir 'zâid' kabul edecek olsa, daha fazlasını kabul etmesi imkân dâhilinde olur. Bu da sayılamayacak kadar kadimin var olmasına yol açar.[157] İkinci olarak sı-

[149] Fussilet 41/53.
[150] *Futûhât* (DS), II, 205-207.
[151] Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, Kahire ts., Mektebetu's-Sakâfeti'd-Dîniyye, s. 128; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, Muhammed Ammâre, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, Dâru'l-Hilâl 1971, I, 182-183.
[152] Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Beyrut 1409/1989, IV, 69-71.
[153] *Futûhât* (OY), I, 193; III, 266-269.
[154] *Age.*, III, 60-61,66; IV, 294-295; XII, 226; XIII, 58-59.
[155] *Futûhât* (DS), II, 433.
[156] *Futûhât* (OY), III, 67.
[157] *Age.*, III, 266-269.

fatların zaid olması durumunda, Tanrı'nın o sıfatlar olmaksızın tanrılık vasfını yitireceği, başka bir ifade ile o sıfatların varlığı ile ulûhiyetin var olacağı sonucu ortaya çıkar ki bu da sıfatların 'illet', ulûhiyetin 'ma'lul' olmasına götürür. Bu durumda illet ya Tanrı'nın aynıdır veya değildir. Aynı olması kendi kendisinin illeti olmasını gerektirir ki bu muhaldir. Zâid olması durumunda ise Allah'ın kendi dışındaki bir varlıkla ma'lul olması ve illetin ma'lulden önce bulunması prensibi gereği sıfatın zâttan önce olması gibi bir durum ortaya çıkar ki bu da muhaldir.[158] Üçüncü olarak sıfatların zâid kabul edilmesi Allah'ın mürekkeb bir varlık olarak düşünülmesi anlamına gelir ki bu, vacip varlığın vacipliğine eksiklik getirir.[159] Ayrıca sıfatların çok olması, zâtın çokluğunu gerektirmez, zira sıfatlar zâtın toplamıdır (mecmû'u); birbirlerinden ayrı olması varlıksal bakımdan değil akli bakımdandır.[160]

İbn Arabî'nin, sıfatların zâtın aynı olması hususundaki gerekçeleri Mutezile'nin bu konudaki gerekçeleri ile benzeşmekle birlikte zât ve sıfat konusuna "varlığın birliği" noktasından yaklaşması, onun farklı yönünü ortaya koymaktadır. Aslında o, bu 'aynılık' fikrinden varlık olarak sadece "ilahî hazret"i yani Allah'ın varlığını ön plana çıkarma düşüncesindedir. Değilse onun kaygısı Mutezile'de olduğu gibi "kadimlerin çokluğu" meselesi değildir. Zira ona göre "ilahî hazret", Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinden ibarettir. Aslında bunların hepsi birdir ve aynı varlığın çeşitli makamlarda, çeşitli tezahürleridir.[161] Dolayısıyla varlık birdir, ayrılık-ğayrılık söz konusu değildir.[162]

2.6. İsim ve Sıfatlarda Ortaklık

İsimlerin ve sıfatların tevkifi olduğu, yani Şâri' tarafından belirleneceği, aynı zamanda zâta zaid olmayıp onun aynı olduğu söz konusu olunca, "Bu isim ve sıfatlarda ortaklık (iştirak) mümkün olur mu?" başka bir ifade ile "Kullar Allah'ın isim ve sıfat-

[158] *Age.*, III, 60-61.
[159] *Age.*, III, 66.
[160] *Age.*, I, 194.
[161] *Age.*, III, 66; XIII, 58-59.
[162] Selefleri mutasavvıflar onun gibi değil, "Sıfatlar ne O'nun aynıdır ne de gayrıdır." görüşünü benimseyerek Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedirler. (Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 50, 52).

larıyla isimlendirilebilir ve nitelendirilebilir mi?" soruları akla gelmektedir.

İbn Arabî prensipte ilahî isim ve sıfatların Allah'tan başkası hakkında kullanılmasına karşı çıkarken nass söz konusu olduğunda istisnai bir durum olarak kullanılmasını mümkün görür. Örneğin "Size öyle bir Peygamber gelmiştir ki sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. Çünkü o, size çok düşkün, mü'minlere karşı çok şefkatli (raûf) ve merhametlidir (rahîm)."[163] mealindeki ayette 'şefkatli' ve 'merhametli' anlamalarına gelen 'raûf' ve 'rahîm' nitelemeleri, ilahî isimler arasında geçmesine rağmen Hz. Peygamber hakkında kullanılmıştır. İbn Arabî'nin bu konudaki düşüncesi onun varlık teorisiyle paralellik arz eder. Varlığı teke irca ettiği gibi isimleri de tek varlığa ait kılmaktadır. Ona göre tüm bu isimler ve sıfatlar gerçekte Allah'ındır, biz onları mecazen kendimiz için kullanırız. Hatta bu konuda şu şaşkınlığını da belirtmeden edemez: "Biz bu sıfatları şimdiye kadar kendimizin biliyorduk, meğerse onlar bizim değil O'nunmuş." Isimler konusundaki bu bilginin şeriat ve keşifle gerçekleştiğinin de altını çizer.[164] O, bu isimler ve sıfatlarda Hak-halk ortaklığını pek yadırgamaz ve "Hak ne ile isimleniyor veya sıfatlanıyorsa halk da aynı isimlerle isimlenebilir, aynı sıfatlarla nitelenebilir."[165] der. Onun genel düşünce yapısından bakıldığında böyle bir yaklaşımın gayet tabii olduğu görülür. Zira Allah'ın dışındakiler (mâsivâ), varlıklarını O'ndan almışlardır. Varlıkta durum böyle ise isimler konusunda da aynı husus geçerlidir, zira varlıklar isimleri O'ndan istiareten almıştır.[166] Ayrıca ona göre insanların bu isimleri almaları onların Allah'ın iyi kulu olup olmadığının da bir göstergesidir. Çünkü kullar Allah'ın isimleriyle ahlaklandıkları ölçüde "iyi kul" olma hakkını elde ederler.[167] Benzer bir yaklaşım Gazâlî'de (ö. 505/1111) de vardır.[168]

Netice olarak İbn Arabî, yaratılmışların gerçek anlamda ilahî isimlere ve sıfatlara ortak olamayacağını, ortaklık (iştirak) ola-

[163] 9/Tevbe, 128.
[164] *Age.*, X, 225-226.
[165] *Futûhât* (DS), II, 432.
[166] *Futûhât* (OY), X, 225-226.
[167] *Age.*, XII, 151-155.
[168] Bkz. Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 26-38.

rak görülen şeyin mecazen olduğunu ileri sürer. Bu düşüncesine, "Bir yer ve zamanda iki halifeye biat olunmaz." siyasi prensibini delil olarak getirir.[169]

2.7. İlahî İsimlerin Taksimi

İlahî isimlerin taksimi erken dönemlerden itibaren ulemanın kafasını meşgul etmiş ve bu alanda birçok tasnif ortaya çıkmıştır. Bunlardan teknik nitelikli kabul edilen alfabetik tasniflerin yanı sıra isimlerin içerikleri ve etkinlikleri (taalluk alanları) göz önünde bulundurularak yapılan tasnifler en çok kullanılanlarıdır. Ayrıca isimlerin müştak olup olmamasına göre veya sırf isim ya da sırf sıfat özelliği taşıyan isimler olmasına göre gruplandırmalara da gidilmiştir.[170]

İbn Arabî'de ise isimlerin taksimini, içerikleri ve fonksiyonlarına göre olmak üzere temelde iki kategoriye indirgemek mümkündür. Çünkü o, isimlerin ya ihtiva ettiği anlamı ya da fonksiyonunu (taallukunu/tesirini) dikkate almakta, dolayısıyla diğer taksimler bu iki taksimin alt başlığı olabilecek mahiyette görülmektedir.

1. İçeriklerine Göre:

İbn Arabî, bu konuda isimleri, delaletleri, tenzih ve teşbihi gerektirmeleri bakımından ele alır. Delalet bakımından isimler dört grup olarak ayırıma tabi tutulabilir:

a) Zât'a delalet eden: Bu, alem olup 'Allah' isminden ibarettir.

b) Sıfatlara delalet eden: Bunları İbn Arabî, mümkünlere taalluku olmayanlar (Hayy gibi) ve olanlar (Alîm, Kâdir gibi) olmak üzere ikiye ayırır. Verdiği örneklerden anlaşılacağı gibi "mümkinlerin aynlarına taalluku olanlar, olmayanlar" ifadesiyle isimlerin sırf ulûhiyet ile ilgilerini ve mümkinlere yönelik fonksiyonlarını göz önüne almaktadır.

c) Fiillerine delalet edenler: Bunları da sarih olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki gruba ayırır. Sarih olanlara 'el-Musavvir'i misal olarak getirirken, olmayan için 'Mekrullâh'ı örnek getirir.

d) Müşterek isimler: Bir yönüyle fiilî sıfatlara bir yönüyle de

[169] *Futûhât* (DS), III, 166.

[170] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, s. 40; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-ı Hüsnâ", *DİA*, XI, 411; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 55.

tenzihi sıfatlara delalet edenler. Bunlara da 'Mü'min' ve 'Rab' isimlerini örnek olarak verir.[171]

İçeriklerine göre taksimde isimleri, tenzih içerikli isimler ve teşbih içerikli isimler olmak üzere bir ayırıma gitmek mümkündür. İbn Arabî, buradaki 'teşbih' kavramını, daha önce geçtiği gibi kelamcıların 'sübût' kavramıyla aynı anlamda kullanır. Ancak o, bu kavramın şümulünü geniş tutar ve bütün sübut anlamını içeren isim ve sıfatların yanı sıra kelam literatüründe "haberi sıfat" olarak geçen 'müteşâbih' isim ve sıfatları da bu kapsama dâhil eder. Dolayısıyla onun bu taksimi kelamcıların sübuti ve tenzihi sıfatlar taksimi gibi görülebilir. Tenzihi gerektiren isimlere 'el-Aliyy', 'el-Kebîr' gibi isimleri örnek verirken, teşbihi gerektirenlere 'el-Mütekebbir'i örnek olarak getirir.[172]

2. Fonksiyonlarına Göre:

İbn Arabî, fonksiyonları itibariyle isimleri birkaç kategoriye ayırır.

a) 'İlim' ve 'Meşiet' gibi hükmü sürekli olanlar ve 'Mûcid' gibi hükmü anlık olan isimler ve sıfatlar.

b) İsimleri anlamlarının birbirine zıt olup olmamasına göre ayırıma tabi tutar ve anlamları birbirine mukabil olan isimlere 'mütekâbile', yakın olanlarına da 'mütekâribe' der. Onun bu taksimi esmâ-i hüsnâ şerhlerinde tek başına kullanılan isimler (Habîr gibi) ve ancak mukabili ile kullanılan (Evvel-Âhir gibi) isimlerin ayrımına benzer.[173] Mütekâbileye, "ed-Dâr/en-Nâfi'" ile "el-Muizz/el-Müzill" isimlerini misal getirirken mütekâribeye, 'Alîm', 'Kâdir', 'Habîr' ve 'Azîm' isimlerini misal getirir.

c) Kendilerine 'ubûdiyyet' makamı verilenler, ki bunlar 'Câmi', Nâfi', Âsım, Serî', Settâr"dır. Kendilerine 'hürriyet' makamı verilenler ise "Basîr, Bâri'"dir. Burada İbn Arabî, isimlerin fonksiyonlarını dikkate almıştır. Buna göre birinci grup isimler tevekkül ve infak sahiplerine yönelik tesir icra ederken ikinci grup isimler fazilet sahiplerine yönelik tesirde bulunur.[174]

İbn Arabî isimleri, fonksiyonları itibariyle bir devlet düze-

[171] *Futûhât* (OY), XII, 156; (DS), II, 299-303.
[172] *Futûhât* (OY), X, 224; XII, 562.
[173] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut ts., Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, XV, 67.
[174] *Futûhât* (DS), II, 424-425.

ni şeklinde düşünmüş ve onları buna uygun tanzim ve tasnif etmeyi de ihmal etmemiştir. Onun "ümmehâtü'l-esmâ" kavramı ile "eimmetü'l-esmâ" kavramı bu düşüncenin ürünüdür. Nitekim o, bütün ilahî isimleri belli temel isimler çerçevesinde toplayabileceği kanaatinden hareketle isimlerin anaları olarak ümmehâtü'l-esmâ kavramını ortaya atmaktadır. O, bu kavramla kimi zaman kelamcıların "yedi sübuti sıfat"ını kastederken kimi zaman bunlara alternatif sıfatlar getirir. Bu isimler, "Hayy, Âlim, Mürîd, Kâil, Kâdir, Cevâd ve Muksit"dir. Bunların içinde 'hayy', imam isimdir.[175] Bunun yanı sıra "isimlerin imamları (eimmetü'l-esmâ)" dediği bir grup daha sayar, bunlar da "Hayy, Mütekellim, Semî' ve Basîr"dir. Görüldüğü gibi burada da 'Hayy' ismi geçmekte ve bunun 'imam' isim olduğu tescil edilmiş olmaktadır. Yine "isimlerin efendileri (erbâbü'l-esmâ)" adı altında "Mevcûd, Âlim, Kâdir, Hayy, Mütekellim, Semî' ve Basîr" isimlerinden oluşan bir grup sayar[176] ki bunlar, 'mevcûd' istisna tutulursa kelamcıların sübuti sıfatlarıdır.

Son olarak isimleri fonksiyonlarına göre, a) Erbâbü'l-esmâ'ya dâhil olanlar, b) Sadece muazzib (azap edici) olanlar, c) Sadece mün'im (nimet verici) olanlar olmak üzere üçlü bir taksim yapar.[177] Birinci şık istisna edilirse son iki şık isimler, 'celâl' ifade eden isimler ve 'cemâl' ifade eden isimler ayırımına benzemektedir.

2.8. Ümmehâtü'l-Esmâ/Külli İsimler

Daha önce geçtiği gibi, nisbet ve anlam bakımından fark olmamakla birlikte isimler ve sıfatlar arasında bir 'rütbe' yani mertebe farkı söz konusudur. İbn Arabî, "ümmehâtü'l-esmâ" dediği sıfatları söz konusu rütbe sıralamasında birinci dereceye yerleştirmekle birlikte bunların hangileri olduğunu açıklığa kavuşturmaz. Bir yerde kelamcıların yedi sıfatına (burada Eşarileri esas alır) ümmehâtü'l-esmâ derken bir başka yerde ümmehatü'l-esmâ diye verdiği ve isimlerini saydığı sıfatların yedi sübuti sı-

[175] *Futûhât* (OY), II, 126; (DS), II, 302.

[176] *Futûhât* (OY), II, 126; İbn Arabî'nin yakın takipçisi olan Cîlî, *Futûhât*'taki bazı müşkillerin çözümü için yazdığı kitabında "eimmetü'l-esmâ" konusunu gündeme getirir ve önderi İbn Arabî'nin aksine kelamcıların kabul ettiği sıfatların isim versiyonu olan yedi ismi sayar. Bunlar, Hayy, Alîm, Kadîr, Mürîd, Semî', Basîr ve Mütekellim'dir (Abdulkerîm el-Cîlî, *Şerhu Muşkilâti'l-Futûhâti'l-Mekkiyye*, Kahire 1992, s. 148.).

[177] *Futûhât* (OY), II, 131.

fatla pek alakası olmadığı görülür. Onun ümmehâtü'l-esmâ diye saydığı sıfatlar şunlardır: Hayy, Âlim, Mürîd, Kâil, Kâdir, Cevâd ve Muksıt.[178] Başka bir yerde ise ümmehâtü'l-esmânın Hayy, Âlim, Mürîd, Kâdir olmak üzere dört olduğunu zikreder.[179] Bunun yanı sıra "eimmetü'l-esmâ (isimlerin imamları)" diye bir sıralama daha getirir ve bunların, Hayy, Mütekellim, Semî' ve Basîr olduğunu söyler ve Hayy'ın "rabbü'l-erbâb", aynı zamanda da 'imam' isim olduğunu vurgular.[180] Bu çelişkili durumu İbn Arabî'nin büyük şarihi Kâşânî (ö. 730/1329) de fark etmiş ve ümmehâtü'l-esmâ için iki sıralama olduğunu, bazılarının Hayy, Âlim, Mürîd, Kâdir, Semî', Basîr ve Mütekellim şeklinde bir sıralamayı benimserken diğerlerinin Semî' ve Basîr yerine Cevâd ve Muksıt'ı getirdiklerini zikretmiştir.[181] Nitekim Abdulkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) bu son sıralamayı "eimmetü'l-esmâ" olarak vermektedir.[182]

Burada şu durum dikkate şayandır: İbn Arabî, sıfatları sıralarken Ehl-i Sünnet kelamcılarının esas aldığı gibi Hayat, İlim, İrade... şeklinde sıfat-ı maanî olarak değil de Mutezile'nin tercih ettiği gibi Hayy, Âlim, Mürîd... şeklinde sıfat-ı ma'neviyye olarak sıralamaktadır. Bu da onun hem bu konuda Mutezile'nin etkisinde kaldığını hem de bu etki sonucu sıfatların zâtın aynı olduğu tezini benimsediğini gösterir. Ancak İbn Arabî kendisi kullanmakla birlikte 'sıfat' lafzının ayn (zât) üzerine zaid bir durumu çağrıştırabileceği tehlikesine binaen kullanılmasının sakıncalı olacağına dikkat çeker. Ona göre burada sıfat değil 'vasıf' söz konusudur. O bununla sıfat-ı ma'neviyyeyi vasıf olarak görmektedir.[183] Bununla birlikte o, vasıf ve sıfat farkı gözetmeksizin zaman zaman sıfatı vasıf, vasfı sıfat yerine kullanmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Kur'an'da geçmediği hâlde 'sıfat' ve 'na't' kavramlarını sıklıkla kullanması geleneksel İslam düşüncesinin etkisiyle olabileceği gibi, meramını daha anlaşılır kılmak için de olabilir.

Sıfatların, İbn Arabî'nin tabiriyle ümmehâtü'l-esmânın ne ol-

[178] *Age.*, II, 126-127.
[179] *Age.*, IX, 79.
[180] *Age.*, II, 126-127.
[181] Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, Kahire 1404/1984, "ümmehâtü'l-esmâ" md.
[182] Abdulkerîm el-Cîlî, *Şerhu Muşkilâti'l-Futûhâti'l-Mekkiyye*, s. 148.
[183] Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, I, 80.

duğuna gelince o, bu yedi ismin diğer bütün isimleri bünyesinde toplayan, diğer bir ifade ile bütün diğer isimlerin kendilerine raci olduğu ana isimler diye kabul eder ve bu konuda Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *el-Celîl ve'l-Hafî* adlı eserine göndermede bulunur.[184] Sanki İbn Arabî, bu sıfatları A. Avni Konuk'un (ö. 1938) dediği gibi[185] isimlerin menşei kabul etmektedir, zira bir varlığı tavsif etmek mümkün değilse, isimlendirmek de mümkün değildir. Bu durum, onun varlık anlayışı açısından bakıldığında daha net anlaşılır. O, daha *Futûhât*'ın başında varlık anlayışını dört ana esas üzerine kurmaktadır: zât, zâtın sıfatları, fiilleri ve fiillerin mefulleri.[186] Fiilleri bir nevi isimler olarak düşünürsek sıfatlar zât ile isimler arasında irtibat noktası olmaktadır. İsimler de zât ile yaratılmışların buluştuğu, kulun Rabbini tanıdığı bir zemin olmaktadır. Daha önce geçtiği gibi onun "nüzûl ve urûc" yaklaşımı bu anlayışın bir başka ifade tarzıdır.

a) Hayy

Hayy ve Âlim sıfatları nisbetler için asıldır, bu özelliklerinden dolayı da diğer nisbetlerin varlık şartı olmaktadır. İbn Arabî Âlim sıfatını Hayy sıfatı ile birlikte zikretmesine rağmen ikisi arasında öncelik sonralık sıralaması yapmayı ihmal etmez ve Hayy isminin, Âlim'e göre önceliği bulunduğunu hatta onun varlık şartı olduğunu ekler. Bu durumda Hayy ismi diğer bütün isimlerin varlık şartıdır.[187]

Hayy isminin "rabbü'l-erbâb ve'l-mürebbibîn" ve 'imâm' olmak üzere iki özelliği daha vardır.[188] Aslında buradaki son iki özellik yukarıda geçen "diğer isimlerin varlık şartı" olma özelliğinde zaten bulunmaktadır. Zira ona göre her isim müteallaklarının rabbi ve mürebbibidir. Hayy isminin diğer isimlerin varlık şartı olması onların rabbi hem de imamları olmasını gerektirir.

[184] *Futûhât* (OY), XIII, 238-239; (DS), II, 302.
[185] A. Avni Konuk, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 15-17.
[186] *Futûhât* (OY), I, 150; (S), II, 579.
[187] *Futûhât* (OY), IV, 343.
[188] *Age.*, II, 126-127. Kâşânî buradaki 'imamlık' vasfının 'Hayy' isminden çok 'Âlim' ismine verilmesinin daha tutarlı olacağını iddia eder. Her ne kadar 'hayat' 'ilm'in varlık şartı olsa bile, imam me'mumu gerektirir. Hâlbuki hayat zatın aynı olan hayy'dan başkasını gerektirmez. İlim ise malumu gerektirir. Bir de imamın me'mumdan üstün olması şartı vardır. Burada imam olan hayy temsil ettiği ve bir nevi me'mumu durumunda olan 'zât'tan üstün değildir. Hâlbuki ilim malumdan üstündür. Bkz. *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, "ümmehâtü'l-esmâ" md.

b) Âlim

Âlim ismini anlatılırken İbn Arabî'nin Hayy ve Âlim isimlerini bir arada değerlendirdiği ve bu ikisini diğer külli isimlerin varlık şartı olarak gördüğü zikredilmişti. Ayrıca Allah'ın isim ve sıfat kabul ettiği mertebe olan ulûhetin varlık gerekçesinin, Allah-âlem ilişkisinin kurulacağı bir zeminin bulunması zorunluluğundan kaynaklandığı belirtilmişti. İşte söz konusu Allah-âlem ilişkisinin başlangıç noktası 'Âlim' ismidir.[189] Çünkü Allah, âlemi sureti üzere yaratmıştır.[190] Bu suret de Allah'ın ilminde bulunan surettir, yani âlem O'nun ilmindeki misalin aynısıdır.[191] Bundan dolayı da Gazâlî'ye (ö. 505/1111) uyarak,[192] "Bu âlemden daha mükemmeli imkân dâhilinde değildir." tezini savunur. Çünkü varlıkta Hak'tan başka mükemmel yoktur, âlem de Allah'ın sıfatlarının bir tezahürüdür, Âlim ismi de zâta zaid değil onun aynıdır. Sonuç olarak Hak mükemmel olduğuna göre O'nun sureti olan âlem de olabilecek en mükemmelliktedir.[193]

İbn Arabî, genel isim ve sıfat anlayışına uygun olarak zâtın aynı kabul ettiği Âlim ismini Allah'tan başka var olan her şeyin mevcudiyetini kendinden aldığı veya her şeyin arketipinin kendisinde bulunduğu bir bilgi deposu gibi görür. Bu doğrultuda olmak üzere "benzeri olmayan bir şeyi ortaya koymak" anlamına gelen 'ihtira' lafzının Allah hakkında kullanılmasına karşı çıkar. Ona göre bu, "Allah'ın ilminde önce yok iken sonradan meydana gelme (hudûs)" düşüncesine götürür. Allah bundan yani hâdislere mahal olmaktan yücedir. O, bu kelimenin (ihtira') mimar ve mühendis gibi tasarımcılar için kullanılabileceğini dile getirir.[194] Hâlbuki Allah bizi ilminde bulunan tipe (ayn) uygun bir şekilde yaratmıştır. Bunun aksi, şeklimizin tesadüfi olmasına götürür. Sonuç olarak Allah'ın ilminin ezelî olması onda bulunan misallerin de ezelî olmasını gerektirir.[195]

[189] *Futûhât* (OY), VI, 154, 393-394.
[190] *Futûhât* (DS), II, 542; IV, 2.
[191] *Futûhât* (OY), II, 78, 227. Benzer bir düşünce Filon'da da vardır. Ona göre var olan her şey yaratılıştan önce Tanrı'nın düşüncesinde mevcuttu. Dünya ebedîdir. Onun yaratılmasına sebep Tanrı'nın iyiliğidir. Bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Problemleri*, s. 30.
[192] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, XV, 99-100; a. mlf., *el-Hikmetu fi Mahlukâtillâh*, I, 76; a. mlf., *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 53; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 224; Ilhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1996, s. 160.
[193] *Futûhât* (OY), I, 53; VI, 148-149, 154, 294-295.
[194] *Age.*, I, 207; II, 78-81.
[195] *Futûhât* (OY), I, 227; Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, s. 74.

Varlıklarla Âlim ismi arasında böylesine sıkı bir bağ kuran İbn Arabî Âlim isminin taalluk/tecelli alanını son derece geniş tutar. Onun taalluk/tecelli boyutunu külliler (tümeller) ile sınırlayan felsefecilerin aksine Allah'ın cüz'ileri (tikelleri) de bileceğini kabul ederek kelamcıların yanında yer alır.[196] Ona göre eşyadaki birtakım değişiklikler (cüz'iler) Allah'ın bilgisinde değişmeyi gerektirmez. Çünkü Allah eşyayı yarattığında ondaki değişiklikleri yani zaman/mekân farkını biliyordu. Zaten O'nun için zaman yani geçmiş, şu an ve gelecek söz konusu değildir. O, bu görüşünü, "Bizim buyruğumuz göz açıp kapamak gibi tek bir andır."[197] mealindeki ayete dayandırır.[198]

Bunun yanı sıra o, Allah'ın ilmi için ne nicelik ne de sıralama kabul eder. Yani Allah için, "Bir şeyi şu kadar bildi." denilemeyeceği gibi, "Önce şunu sonra da ötekini bildi." de denilemez. Zira bu bilme şekli zaman ve mekân ile kayıtlı bulunan yaratılmışlara mahsus bir özelliktir. Allah Teâlâ zaman ve mekândan arınmış olduğuna göre O'nun bilgisi için bir nicelik veya sıralama kabul etmek O'na eksiklik isnat etmek demektir.[199] Daha önce geçtiği gibi Âlim isminin taalluk/tecelli alanını son derece geniş tutan yani 'mutlak' kabul eden İbn Arabî Allah'ın ilminin hem vacibe hem mümküne hem de muhale taalluk edeceği görüşünü dile getirir.[200]

c) Mürîd

İbn Arabî 'Mürîd' ismini, "varlığı ya da yokluğundan birini tercih etmek üzere mümküne taalluk eden isim" diye tarif eder. Önceki iki külli isimle (Hayy ve Âlim) alakasını açıklamayı da ihmal etmez. Ona göre Mürîd ismi, Hayy isminin 'münfail'idir.[201] Mürîd isminin Âlim ismi ile irtibatı ise daha şümullüdür. Allah'ın iradesinin taalluk edebilmesi için taalluka konu olan şeyin Allah'ın ilminde bulunması gerekir. Daha sonra gelecek olan 'Kâdir' ismi ise Mürîd'e bağlı bir isimdir. Çünkü bir şeyi irade edenin öncelikle onu bilmesi, akabinde dilemesi söz ko-

[196] *Futûhât* (OY), I, 166.
[197] 54/Kamer, 50.
[198] *Futûhât* (OY), III, 55-56.
[199] *Age.*, III, 111.
[200] *Age.*, IV, 243.
[201] *Age.*, IV, 343.

nusu olabilir. Bu durum Allah'ın kudretine sınır getirmek gibi bir sakınca doğurmaz. Zira Allah "fâil-i muhtâr"dır, yani O, sonsuz ilmindeki mümkün her şeyi diler ve her dilediğine kudreti taalluk eder. Bu konudaki delilleri, "Allah dilediğini dalalette bırakır, dilediğini hidayete erdirir."[202] mealindeki ayet ile "De ki mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin."[203] mealindeki ayettir.[204]

İsim ve sıfatlar konusunda Mutezile, özellikle de Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) ile paralel düşünen İbn Arabî Mürîd isminin şümulü konusunda onlardan ayrılıp Eşarilere yakınlaşır. Ona göre küfür, iman, taat ve isyan Allah'ın meşieti, hikmeti ve iradesindendir.[205] Bu tavrıyla Mutezile'nin 'aslah' prensibini ismini vermeksizin reddetmekte ve Eşarilerin "fâil-i muhtâr" görüşünü kabul etmektedir.

Allah'ın "dilediğini yapan" olması O'nun iradesini tamamen sınırsız kılar mı? Bir başka ifade ile Allah'ın Mürîd ismi vacip, mümkün ve muhalin her birine taalluk/tecelli eder mi? İbn Arabî, bu sorulara olumsuz cevap verir ve Allah'ın Mürîd isminin mümkünle sınırlı bulunduğunu, vacibe taallukunun söz konusu olamayacağını, olması durumunda Allah'ın vacipliğine eksiklik getireceğini yani O'nu mümkün seviyesine indirgeyeceğini dile getirir. Mürîd ismi muhale de taalluk/tecelli edemez, zira muhal vacibin zıttıdır. Zıddına taalluk/tecelli kendisine (vâcib) taalluku/tecelliyi gerekli kılar.

"Yaratılmışların dilemesi ile Allah'ın dilemesi arasında ne gibi bağlantı vardır?" sorusuna İbn Arabî, bizim meşietimizin şeyler üzerinde tesiri yoktur, ancak Allah'ın meşietinin taalluku bizim meşietimizin taallukuna bağlıdır şeklinde cevap verir.[206] Burada o, Maturidilerin bir fiile iki kudretin (Allah'ın kudreti ile kulun kudreti) taalluku görüşünü akla getirir.[207] Zira İbn Arabî bir şeyin yaratılması için Allah'ın dilemesinin yanında kulun dilemesini de şart koşmaktadır. Ancak önemli bir

[202] 14/İbrâhîm, 4.
[203] 3/Âl-i İmrân, 26.
[204] *Futûhât* (OY), I, 166-167.
[205] *Age.*, I, 167.
[206] *Futûhât* (DS), III, 84.
[207] Bkz. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, İstanbul 1984, s. 300-307; M. Said Yazıcıoğlu, *Matürîdî ve Nesefî'de İrade Hürriyeti*, Ankara 1988, s. 45.

ayrılık vardır ki İbn Arabî'nin düşüncesinde kulun dilemesi fiile değil Allah'ın dilemesine tesir etmektedir. Fiile etki eden ise ilahî iradedir. Bu durumda Allah'ın iradesinin kulun iradesi altında kalması gibi bir sonuç çıkmaktadır. Buna da İbn Arabî, her iki iradenin aynı ve bizim irademizin varlığının ilahî irradeden gelmekte olduğu şeklinde cevap verir.[208] O, her ne kadar Allah-insan ilişkisini sağlıklı bir zemine oturtmaya çalışsa da bunda her zaman başarılı olduğunu söylemek oldukça zordur. Son cümleyi ele aldığımız takdirde aynı iki iradenin birbirinden bağımsız olması düşünülemez. Bağımsız karar mekanizmasına sahip olmayan bir iradenin aldığı kararları kendisine mal etmesi ise zordur. Belki bu duruma onun varlığın birliği tezinden yaklaşarak çözüm bulmak mümkün olabilir. Allah'ın dışındaki varlıklar, varlıklarını O'ndan aldıkları gibi, diğer bir özellikleri olan iradelerini de O'nun iradesinden almaktadırlar; başka bir ifade ile kendi iradeleri, ilahî iradenin bir yansıması, yani tecellisidir.

d) Kâdir ve Kâil

İbn Arabî daha önce geçtiği gibi Kâdir isminin, Mürîd isminin taallukuna/tecellisine göre işlediğini ileri sürer.[209] Ona göre 'Kâdir', Hayy, Âlim ve Mürîd isimlerine göre daha özel bir anlam taşır. Bu da mümkinin yok edilmesine (i'dam) değil sadece icadına taalluk/tecelli etmesidir.[210] İbn Arabî'nin, buradaki 'i'dam'dan kastı varlık sıfatını kazanmış bir şeyin tekrar yokluk hâline dönüştürülmesidir. O, bir nesnenin varlık hâlinden yokluk hâline tekrar dönüştürülmeyeceği görüşündedir. Dolayısıyla Kâdir isminin bu yönde fonksiyoner olması anlamsız olur. Ona göre şeyler bir mekândan başka bir mekâna intikal eder, bu ise yokluk değil bir nakil olayıdır.

Bunun yanı sıra Allah'ın bir Kâil isminin olduğunu ve bu ismin Kâdir ismi ile aynı işlevi gördüğünü ileri sürer.[211] Aslında onun önerdiği bu Kâil ismi, Kâdir isminin bir tezahürü kabul edilebileceği gibi, Maturidilerin kabul ettiği 'Tekvîn' sıfatı-

[208] *Futûhât* (DS), III, 84.
[209] *Futûhât* (OY), I, 166.
[210] *Age.*, IV, 343.
[211] *Futûhât* (DS), II, 406.

nı çağrıştıran Kudret sıfatının 'yaratma' boyutu şeklinde de anlaşılması mümkündür. 'Kâil' sözlükte *ka-ve-le* fiilinin ism-i fâili olup 'söyleyen' veya 'konuşan' anlamlarına gelen bir kelimedir. Kur'an'da faili Allah olan fiil ve mastar kalıbında sıkça geçmekle birlikte[212] diğer isim ve sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın ismi veya sıfatı şeklinde geçmemektedir. Ancak İbn Arabî hem fiilin fâilinin hem de masdarın izafe edildiği zamirin sahibinin (merci'inin) Allah olmasını göz önüne alarak 'Kâil' şeklinde bir isim elde etme yoluna gitmiştir. Yukarda geçen görüşüne delil olarak, "Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz sadece 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir."[213] mealindeki ayeti getirir. Yaratma bahsinde geleceği gibi İbn Arabî "yoktan yaratma"yı kabul etmediği için buradaki 'ol' emrini, "bir nevi yokluktan varlığa geçmenin bir simgesi" olarak görmektedir. Zira her şey Allah'ın ilminde mevcuttur, yaratma denilen şey orada bulunan arketiplerin (a'yân-ı sâbite) isimler aracılığı ile varlık sahnesine çıkmasıdır.

e) Mütekellim

İbn Arabî geleneksel kelam düşüncesindeki 'Kelâm' sıfatına paralel bir şekilde Mütekellim isminin kadim ve ezelî olduğunu ve diğer isim ve sıfatlara göre bir fark bulunmadığını, insanlardaki gibi Allah'ın harf, ses ve herhangi bir organa ihtiyaç duymaksızın konuştuğunu (mesela Allah'ın Musa ile diyaloğunda olduğu gibi[214]) kabul eder.[215] Mütekellim isminin varlığına peygamber gönderilmesini delil olarak getirir. Zira peygamber, "söz/kelam" getirmektedir; söz getiren, kendisini bu sözle gönderenin Mütekellim sıfatının bulunduğunun en büyük delilidir.[216] Bununla birlikte kelamın Allah'a nisbetinin mahiyetinin bilinemeyeceği, bu konuda ileri sürülecek bilgilerin şeriata dayanması gerektiğini belirtir ve Mutezile'nin, 'kelâm'ı mahluk (yaratılmış/hâdis), Eşarilerin kadim kabul etmelerini eleştirir.[217] Matu-

[212] Mesela bkz. 2/Bakara, 117; 3/Âl-i İmrân, 47; 6/En'âm, 73; 19/Meryem, 35; 36/Yâsîn, 72; 40/Ğâfir, 68.
[213] 16/Nahl, 40. Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, İstanbul 1984, "kavl" md.
[214] 7/A'râf, 143.
[215] *Futûhât* (OY), I, 168.
[216] *Age.*, II, 126.
[217] *Futûhât* (DS), II, 400.

ridilerin nefsi ve lafzi ayrımına benzer bir taksime giderek kelamın işitilmesi ve işiten yönünden hâdis (sonradan olma), işittiren (Allah) yönünden kadim olduğunu vurgular.[218] Ona göre kelam, kelam olma bakımından birdir; ayrılık, sözün muhataba ulaşmasında meydana gelir ve emir, nehiy, haber, talep gibi kısımlara ayrılır.[219]

Mütekellim isminin diğer isimlerle ilişkisine de değinen İbn Arabî Mütekellim isminin Âlim ismi aracılığı ile Allah'a nisbet edildiğini yani Allah'ın kelamının ilmi, ilminin de zâtı olduğunu ileri sürer.[220] Bu görüşü, sıfatlar zâtın aynıdır görüşüyle paralellik arz ettiği gibi, Hayat ve İlim sıfatları anlatılırken değinildiği gibi bunların, diğer sıfatların varlık şartları olduğu görüşüyle de uyum göstermektedir. Öte yandan diğer her bir ismin Mütekellim ismine nisbetinin (ilişkisinin) bulunduğundan söz ederek[221] bu sıfatın bir nevi ism-i câmi' olduğunu vurgular.

İbn Arabî, geleneksel İslam düşüncesinden farklı olarak Mütekellim isminin yanı sıra bir de Kâil isminin bulunduğunu iddia eder. Kâdir ismi işlenirken Kâil, Kâdir isminin tezahürü veya yaratma boyutu şeklinde anlaşılabileceğine dikkat çekilmişti. O, burada ise 'Kâil'in aynı özelliğini korumak şartıyla Mütekellim ismi ile olan münasebetini gündeme getirir ve biri ma'duma diğeri mevcuda yönelik iki boyutunun olduğuna dikkat çeker. Ma'duma yönelik boyutuna kâil der ve "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz (kavlunâ), sadece 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir."[222] mealindeki ayeti buna delil getirir. Aynı sıfatın mevcuda yönelik boyutuna ise 'mütekellim' der ve bunun delili olarak da, "Allah Musa ile konuştu (kelleme)."[223] mealindeki ayeti getirir. Ona göre kavlin eseri ma'dumda meydana gelir, o eser de ma'dumun "kün (ol)" emriyle varlığa gelmesidir. Mütekellim isminin eseri, mevcutta ilim olarak yani onun hakkında bilgi olarak ortaya çıkar. İbn Arabî yaratmanın 'kün' emrine kadar olan geli-

[218] *Futûhât* (OY), XII, 329.
[219] *Age.*, I, 204.
[220] *Age.*, XII, 306; (DS), II, 400.
[221] *Age.*, XII, 328.
[222] 16/Nahl, 40.
[223] 7/A'râf, 143.

şindeki sıralamayı şöyle verir: Kün emri bir kavl, kavl ise Mütekellim isminin ma'duma yönelik boyutudur. Mütekellim ismi Allah'ın ilmi, ilim de O'nun zâtıdır. Bu durumda şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki kün emriyle yaratılan Âdem veya âlem, Allah'taki suret üzere yaratılmıştır.[224] İbn Arabî'nin, burada varlığı teke irca etmesi onun bu konudaki monist yaklaşımını ön plana çıkarmaktadır. Hemen her konuda bu monist yaklaşımını dile getirmek suretiyle sisteminin oturduğu zemine ve sistemin her parçasının bir diğeri ile irtibatlı olduğuna dikkat çekmektedir.

f) Semî' ve Basîr

İbn Arabî, Semî' (işiten) ve Basîr (gören) isimlerini Âlim sıfatının dalları yani farklı boyutları olarak görme eğilimi içerisindedir. Ancak geleneksel literatürde ayrı sıfat olarak kabul edilmeleri ve nasslarda bunu destekleyen ibarelerin mevcudiyeti, onun tarafından bu iki ismin müstakil isimler olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Ona göre bu iki ismin, Âlim sıfatından farklı olmasını gerektiren durum muteallaklarıdır/meclalarıdır. Zira işitilen ve görülen olması işitme ve görme sıfatlarının bulunmasını gerekli kılmaktadır.[225] İbn Arabî mükellefiyetin bulunmasını buna ek bir delil olarak getirir. Yani sorumlu tutulan bir insanın sorumlu tutan (Allah) tarafından gözetim ve denetim altında olduğunu bilmesi gerekir. Bu da sorumlu tutanın bu işlevi yerine getirecek –tabir caizse– donanıma sahip olması sonucunu doğurur.[226] Daha önce geçen Kâil isminin ma'duma, Mütekellim sıfatının mevcuda taalluk ettiği görüşünde olduğu gibi Âlim sıfatının dalları kabul ettiği Semî' ve Basîr sıfatlarının mevcuda taalluk ettiği görüşünü dile getirir. Ona göre Âlim, Mürîd ve Kâdir isimleri ile icat ettiği varlıkları Allah Teâlâ görür ve işitir. Bu işitmesine hiçbir engel yoktur, kişinin nefsi kelamından karanlıktaki en hafif dokunuşa kadar görür ve işitir. Ayrıca bu görme ve işitme için yaratılmışlarda olduğu gibi herhangi bir organa ihtiyaç da duymaz.[227]

[224] *Futûhât* (DS), II, 400-403.
[225] *Futûhât* (OY), I, 197-198; IV, 124.
[226] *Age.*, II, 126.
[227] *Age.*, I, 168.

2.9. Allah'ı Selb Yoluyla Niteleme

Sözlükte, "nefy ve inkâr etmek" anlamına gelen 'selb' Allah'ta olmaması gereken birtakım niteliklerin O'ndan nefy için kullanılan bir tabir olup bu şekilde elde edilen, yani Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlara "selbi sıfatlar", bunun zıddı olan yani Allah'ın ne olduğunu ifade eden sıfatlara ise "sübuti sıfatlar" denilmiştir.

İbn Arabî selb (olumsuzlama/soyutlama) yoluyla Allah'ın nitelenmesine yani O'na selbi sıfatlar nisbet edilmesine temelde karşıdır.[228] Çünkü selbi kavramlar mahluka (yaratılmışlar) bakılarak ve kıyas yapılarak, onlarda bulunan ve eksik kabul edilen sıfatlara karşı, aklın öngördüğü niteliklerdir. Burada İbn Arabî bakımından iki sakınca söz konusudur: a) Allah'ın yaratılmış ile kıyas edilmesi, b) Nasslarda olmayan birtakım sıfatların kıyas (akıl) yoluyla Allah'a izafe edilmesi. İki şey arasında kıyas yapılabilmesi için bir benzerliğin ve alakanın olması gerekir. Hâlbuki Allah ile mahluk arasında ne bir münasebet ne de benzerlik söz konusu edilebilir. Birinci ve ikinci bölümde geçtiği gibi İbn Arabî'nin aklın sınırlı ve eksik olduğunu iddia ettiği ve Allah'ın akıl yoluyla bilinemeyeceği görüşünde olduğu zikredilmişti. Bundan hareketle akıl yürütme ve kıyas sonucu elde edilen selbi sıfatları kabul etmesi ondan beklenemez ve zaten bu şekilde Allah'ın tam olarak anlatılamayacağı da açıktır.[229] Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî Allah'ı isimlendirme ve onu tenzihte (selb) Kur'an'a ve sünnete başvurulmasının gerekliliğini dile getirir.[230] Ona göre tenzihi aklileştirmek doğru değildir. Zira Allah ancak kendisinin ve peygamberinin nitelemesiyle bilinebilir. Zaten her ilahî isim zâta delaleti bakımından tenzihi bünyesinde barındırır. Bu durumda kıyas (selb) yoluyla tenzih gereksiz uğraş olmaktan öteye gitmez.[231]

Örneğin Allah'ın 'Kadîm', 'Bâki' ve 'Ğanî' olması "vâcibü'l-vücûd" olan zâtının bir gereği olduğunu ileri sürer ve bu tür sıfatların zâid ve selbi olduğunu iddia edenleri üstü kapalı

[228] İbn Arabî, *Kitâbu'l-Hak*, vr. 15a.
[229] *Futûhât* (OY), I, 211; IV, 296; VI, 61.
[230] *Futûhât* (DS), III, 100.
[231] Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, s. 78.

eleştirir.[232] Ayrıca selbi sıfatlara ve Allah'ın selb yoluyla tanınmasına fazla yer vermemesi bu konuya sıcak bakmadığının da bir göstergesidir.

2.10. Haberi Sıfatlar ya da Müteşâbihât

Müteşâbihât, İslam düşünce tarihinde en çok tartışılan problemlerden biridir. Bu problemin oluşturduğu zeminde itikadi mezhepler doğmuş, hatta insanların imani ve İslami konumları müteşâbihâta bakışlarına göre değerlendirilme yoluna gidilmiştir.

İbn Arabî bu konuda beş temel görüş olduğunu belirtir: a) Müteşâbihât hususunda hiç fikir beyan etmeyenler: Selefiyye. b) Teşbih ifade eden kelimeleri te'vil etmekle birlikte anlamını sınırlandırmayıp sonuçta Allah'a havale edenler: Ehl-i Sünnet kelamcıları. c) Te'vil yoluyla kelimenin anlamını kendilerince kuvvetli buldukları bir manaya hasredenler: Mutezile. d) Biz Allah'ı gereği gibi bilemeyiz diyen sufiyyeden Selefi düşüncede olanlar. e) Yaratılmışlara ait olan bu gibi kelimeleri Allah hakkında kullanmanın doğru olmadığına kani olup teşbih ifade eden kelimelerin tenzih ve takdis ifade ettiğini benimseyenler.[233] Ibn Arabî her ne kadar kendisini bu görüşlerden birinin içerisine koymasa da bu konudaki genel düşüncesine bakıldığında son görüşü benimsediği sonucuna varılabilir. Ayrıca onun burada zikretmediği 'Müşebbihe' adında bir grup daha vardır ki onlar, bu gibi lafızların görünen manalarını esas almak üzere Allah'ı yaratılmışlara benzetirler. İbn Arabî'nin onları burada hesaba katmamasının iki nedeni olabilir. Birincisi, esasta onlar Allah'ın tenzih yönünü göz ardı etmişler, dolayısıyla çıkılması son derece güç bir vartaya düşmüşlerdir. İkincisi, müteşâbihât konusuna böylesine kabaca bakan kimselerin bu konuya yapacağı herhangi bir katkı olamaz.

Onun müteşâbihât konusundaki görüşlerine geçmeden önce 'tenzih' ve 'teşbih' konusundaki düşüncesinin ortaya konması müteşâbihât hakkındaki düşüncesinin aydınlığa kavuşturulması bakımından önemlidir. Daha önce bazı münasebet-

[232] *Futûhât* (OY), I, 175, 204; (DS), II, 264.
[233] *Futûhât* (OY), II, 68-78, 103; III, 341-342.

lerle belirtildiği gibi İbn Arabî, Allah'ın sadece tenzih veya sadece teşbih yoluyla tanıtılıp tavsif edilmesini eksik ve yanıltıcı bulur. Ona göre Allah 'mutlak'tır, bu mutlakı ister tenzihle olsun ister teşbihle olsun kayıtlamak O'nun kemalini sınırlandırmak olur. Bu durumda Allah hem tenzihi hem de teşbihi sıfatlarla tavsif edilmelidir ki mutlaklığına eksiklik gelmesin. Burada akla şu sorular gelmektedir: İbn Arabî tenzih ve teşbihten ne anlıyor? Tenzih prensibini kabul edenlerin görüşleri ile Müşebbihe'nin görüşlerini birleştirip eklektik bir düşünce mi geliştirmek istiyor? Değilse bütün bu grupların dışında kendine özgü bir çizgi mi oluşturmak çabasındadır? Bu sorulara evet ya da hayır şeklinde tek kelime ile net cevap vermek oldukça zordur. Aslında İbn Arabî'nin tenzih anlayışında pek problem yok gibi görünmektedir. Çünkü onun anlayışının Sünni kelamcıların, hatta felsefecilerin anlayışı ile paralellik arz ettiği söylenebilir. Hatta bu konuda bir adım da öndedir. Daha önce Allah'ın varlığında geçtiği gibi o, Allah'ı zât makamında bütün isimler ve sıfatlardan soyutlanmış bir tenzih anlayışını benimser. Bununla birlikte Allah'ı ulûhet makamında tenzihi birtakım sıfatlarla nitelemesinin yanı sıra teşbihi sıfatlarla da nitelemenin gerekli olduğuna kani olur. İşte bu noktada problem başlar. Onu bu düşünceye götüren iki temel sebep vardır: a) Nasslarda teşbihi ifade eden veya çağrıştıran ibarelerin bulunması. b) Allah'ın mutlak olduğu düşüncesi. Ona göre Allah kitabında kendisini bize bu şekilde (teşbihi ifadelerle) tanıtmışsa onu olduğu gibi kabul etmek durumundayız. Burada akıl yürüterek te'vile başvurmak doğru değildir. Bu gibi konularda akıl yürütmeye kalkışmak Allah ve elçisinden daha iyi bilmek anlamına gelir.[234] Zaten o, temelde te'vile karşıdır, zira Kur'an'da "mecaz ifade" yoktur. Kur'an'da böyle bir ifadenin varlığını kabul etmek Allah'ın, kullarıyla hakiki anlamda ilişki kuramadığı, ancak mecaz ve istiare yoluyla kendini tanıttığı sonucunu doğurur.[235] Böylece te'vili reddeden İbn Arabî kendisine bir çıkış yolu arar ve çıkış yolunu da yukarıda geçtiği gibi Kur'an'da mecazın olmadığı, dolayısıyla nasslardaki

[234] *Age.*, I, 199-200; III, 253-255.
[235] *Age.*, IV, 119.

her kelimenin hakiki anlamında geçtiği şeklinde bulur. Bu durum yine onu teşbihe konu olan lafızlardan kurtaramaz. Çünkü bu kelimeleri hakiki anlamlarında kabul etmek tamamen Müşebbihe'nin durumuna düşmek demektir. Bu probleme de Arap diline başvurarak ve onun birtakım özelliklerinden yararlanarak çözüm bulmaya çalışır. Kur'an'ın Arapça nazil olduğuna, nazil olduğu zamandaki Arapların Kur'an'ı zorlanmadan anladıklarına, hatta ilk devirde Kur'an konusunda tartışmalar bulunmadığına dikkat çekerek bir Arap Kur'an'dan ne anlıyorsa onun anladığı mana Kur'an'ın hakiki manasıdır, yani Kur'an Arapça olduğuna göre onda bulunan kelimelerin ne anlam ifade ettiği öncelikle Arapların kullanımlarından anlaşılabilir görüşünü ileri sürer.[236] Bu şekil teşbihi çağrıştıran kullanımların Arap şairler başta olmak üzere o çevrede yaygın olarak kullanıldığını ifade eder ve örnekler verir.

"Sonra ona yaklaştı ve sarktı, iki yay kadar yahut daha yakın oldu."[237] mealindeki ayette 'yakınlık'ı anlamak için Araplara bakıldığında, onların bir kimse için "kralın yakınında" demelerinden, o kimsenin, kralın yanında itibarının yüksek olduğunu anladıkları görülür. Dolayısıyla bu ayetteki yakınlık maddi değil manevi yakınlık, yani Allah indinde peygamberin makamının yüce olduğu şeklinde olmalıdır ve öyle anlaşılmalıdır.[238]

"Onlar Allah'ı layıkıyla takdir etmediler. Hâlbuki kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun bir kabzasıdır. Gökler ise sağ elinde olacaktır. O, onların ortak koşmalarından yücedir."[239] ayetindeki "avuç içi" anlamına gelen 'kabza' kelimesi, hükmü altına almayı ifade eder. Nitekim Araplar, "Filan benim avucumdadır." anlamındaki (Fulânun fî kabzatî) sözleriyle o kimseyi hükmü altına aldığını ifade ederler. Yine ayette geçen 'yemîn' (sağ el) ifadesinin, eski Arap şiiri göz önüne alındığında 'güç' ve 'kudret' anlamlarında kullanıldığı görülür.[240]

"Rahmân arşa istiva etti."[241] mealindeki ayette geçen 'istiva' kelimesinin 'istikrar', 'kasd' ve 'istila' gibi anlamlarının bulun-

[236] *Age.*, II, 68.
[237] 53/Necm, 8-9.
[238] *Futûhât* (OY), II, 68.
[239] 39/Zumer, 67.
[240] *Futûhât*,- (OY), II, 107-109.
[241] 20/Tâhâ, 5.

duğunu ifade eden İbn Arabî 'istikrar' anlamının cisimlere has olduğunu, Allah söz konusu olduğunda 'istila' yani 'hükmekmek' anlamına geleceğine dikkat çeker. Lügatçilerin 'istikrar', 'istiva'nın yakın, 'istila' ise uzak anlamıdır demelerine[242] pek aldırmayan İbn Arabî kendi metodu gereği dilin sahipleri olan Arapların kullanımını dikkate alır ve kelqm kitaplarında da geçen,[243] "Bişr Irak'ı kılıç kullanmaksızın ve kan akıtmaksızın istiva etti." şiirini de şahit olarak getirir ve bu şiirdeki 'istiva'nın 'istila' anlamında olduğunu belirtir.[244]

Bu örneklerden anlaşıldığına göre İbn Arabî'nin bu konudaki düşüncesi kelamcıların düşüncesinden sadece metot yönünden ayrılmakta ve sonuç itibariyle her iki düşünce arasında farklılık bulunmamaktadır. Aralarındaki yegâne fark, kelamcılar akli te'vile başvururken İbn Arabî lügavi te'vile başvurmaktadır. Zaten kelamcılar da te'vile giderken dilden kopuk, keyfî bir yöntem benimsemiş değillerdir. Onlar da dildeki bu farklı kullanımlardan yararlanarak aklın uygun gördüğünü almaktadırlar. Nitekim İbn Rüşd (ö. 595/1198) de *Faslu'l-Makâl*'da te'vilin şartlarını sayarken dilin özelliğinin bilinmesini ve ona uygun yorum yapılmasını öncelikli şartlar arasında sayar.[245] İbn Arabî de aklı tamamen devre dışı bırakmaz. Mesela esmâ-i hüsnâyı akla göre iki kategoriye ayırır: a) Aklın zorlanmaksızın kabul ve idrak ettiği, b) Aklın idrak etmekte zorlandığı, ancak şeriatta varit olması sebebiyle kabul ettiği ilahî isimler.[246] Buradan onun müteşâbih isimler karşısında aklın idrak etmekte zorlandığının farkında olduğu anlaşılmaktadır. Zaten getirdiği çözümler de bu anlayışın sonucudur. Temelde onun itirazı müteşâbih isimlerin mecazi olduğu iddiası ile kendi anlamlarının dışında bir anlamla sınırlandırılmalarıdır. O, tenzih kaygısıyla müteşâbih isimleri tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir operasyona karşı çıkmakta ve Allah'ın, kendisini Kur'an'da birbirine zıt isimlerle tavsif ettiğine dikkat çekmektedir. Örneğin Şûrâ suresinin 11. ayetindeki, "Allah'ın benzeri yoktur." kısmı tenzihe delalet ederken, "O, işitendir ve görendir." kısmı teşbihe delalet

[242] Bkz. Ebü'l-Bekâ, *el-Kulliyyât*, Beyrut 1412/1992, s. 277.
[243] Bkz. Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 241, Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 24.
[244] *Futûhât* (OY), II, 116.
[245] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 19-20.
[246] *Futûhât* (OY), XIII, 273, 275-276.

etmektedir. Burada yapılacak şey, Allah'ı ne teşbih ne de tenzih ile kayıtlamaksızın, nasslarda varit olan bütün isimlerin ve sıfatların O'nun olduğunu kabul edip Allah'ın mutlaklığına eksiklik getirmemektir.[247] Burada şu soru akla gelebilir: Lügavi te'vil olsa bile neticede yine te'vil olmuş olmuyor mu? Yani Allah'ın teşbihi sıfatlarını yine yok etmiş olmuyor mu? İbn Arabî söz konusu müteşâbih lafızların anlamlarını 'hakiki' kabul edince onların lafızlarını da korumuş olmaktadır. Akli te'vile tabi tutanlar ise kelimenin mecazi manasını ön plana çıkarıp lafzı geri plana atmaktadırlar veya o lafzın manasını uygun buldukları mecazi manaya irca etmek suretiyle lafzı ve hakiki manasını âdeta yok saymaktadırlar. Örneğin 'yed'i 'kudret' kabul etmekle artık 'yed' değil 'kudret' ön plana çıkarılmış olmaktadır.

2.11. Allah'ın Fiilleri

İbn Arabî'nin daha önce ilahî isimleri, zâta delalet edenler, sıfata delalet edenler ve fiilî sıfatlara delalet edenler olmak üzere taksime tabi tuttuğunu zikretmiştik.[248] Bu durumda o, Allah'ın fiili ya da fiilî sıfatı derken neyi kastetmektedir?

İbn Arabî fiilî sıfatları sıfat olma bakımından müteşâbihlerle aynı kategoriye koyar ve her iki grubun da Allah'ın sahih sıfatları olduğunu, zira bunların bize Allah'ın kelamı ve O'nun elçisinin sözleriyle ulaştığını ileri sürer. Ancak bir kaygısını da dile getirmeden edemez. Şöyle ki ona göre bu sıfatlar bizim anladığımız anlamda değil Allah'ın kendisine uygun gördüğü anlamdadır.[249] Burada eskiden beri tartışılan bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu fiiller Allah'ın sıfatları kabul edildiği takdirde, bunların eseri olan mahlukatın yani müteallaklarının O'nun sıfatları gibi ezelî olması gerekmez mi? İbn Arabî bu soruya hayır cevabını verir ve âlemin ezelî olamayacağını, Ezeliyyet sıfatının Allah'a özgü olduğunu söyler.[250]

Öyle görünüyor ki İbn Arabî, fiilî sıfat ile fiilin arasını ayırmakta ve bu iki şeyi ayrı ayrı değerlendirmek arzusunu duymaktadır. Onun Kur'an'da faili Allah olan fiillerin kendilerin-

[247] *Age.*, IV, 324; a. mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, s. 69.
[248] Bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 103-105.
[249] *Futûhât* (OY), XIV, 475-477.
[250] *Age.*, VI, 60-61.

den çok, o fiillerden elde edilen fail kalıbındaki sıfatları ön plana çıkarmasından bu sonuç çıkarılabilir. Nitekim "O'nun işi, bir şeyi yaratmak istediği vakit, ona sadece ol demesidir. O da hemen oluverir."[251] mealindeki ayette geçen *yekûlu* fiilinden 'Kâil' sıfatını,[252] "O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için işi düzenleyip ayetleri açıklayandır."[253] mealindeki ayette geçen ve 'düzenler' anlamına gelen *yudebbiru* fiilinden 'Müdebbir' sıfatını, 'açıklar' anlamına gelen *yufassılu* fiilinden 'Mufassıl' sıfatını türetmesi[254] bu kabil tasarruflarına bir kaç örnektir. Bundan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: İbn Arabî fiilleri, mefulleri (müteallaklar) ile birlikte düşündüğünden meful durumunda olan âlemin ezelî olmaması gibi fiiller de ezelî değildir. Ancak bu fiillerin arka planında bulunan ve adına fiilî sıfat dediği sıfatlar ezelîdir. O, fiillerin anlamını göz önünde bulundurarak, söz konusu fiillerin Allah'a nisbetini sakıncalı bulur ve te'vil yoluna gider. Bu meyanda 'yarattı' anlamına gelen *halaka* fiilinin "Takdir etti." anlamına gelen *kaddera* manasında olduğunu belirtir; zira bu fiilin 'yaratma' manasında kabul edilmesi "âlemin ezelî olduğu" düşüncesine götürür.[255] Aynı şekilde 'yaratma' anlamına gelen 'ihtira'nın Allah hakkında kullanılamayacağını, zira bu fiilin manasının "önceden yokken sonradan icat etmek" olduğunu, hâlbuki Allah'ın her şeyi ezelî olarak bilip takdir ettiğini, sonradan bilip yaratmasının muhal olduğunu ileri sürer.[256] Son olarak İbn Arabî Allah'ın fiillerinde bir hikmet aramanın gereksizliği konusunda Eşarilerle aynı görüşü paylaşır.[257]

2.12. İsimler Arası Münasebet

2.12.1. Bilgi ve Varlık Münasebeti

İsimler arası ilişki bilgi veya varlık açısındandır. İbn Arabî'ye göre bilginin oluşması bir düzen içinde gerçekleşir, zincir halkalarının birbirine eklenmesiyle anlaşılabilir bilgi elde edilebi-

[251] 36/Yâsîn, 86.
[252] *Futûhât* (OY), V, 95.
[253] 13/Ra'd, 2.
[254] *Futûhât* (OY), V, 97.
[255] *Age.*, VI, 60-61.
[256] *Age.*, I, 207; II, 78-81.
[257] *Age.*, XII, 230.

lir. Tek başına bir halkanın anlamı olamayacağı gibi ona zincir denmesi de uygun değildir. Bu misalle varılmak istenen sonuç, isimlerin tek başına bir anlamının olmadığıdır. İsimler zât, sıfat ve mahluk sıralamasında aldıkları yere göre değer kazanmakta ve bir anlam ifade etmektedir. Bu sıralamada isimler sıfat ile mahluk arasında yer alır. Böylelikle genel sistem içinde bilgi açısından yerleri belirlenen isimlerin birbirleri ile ilişkileri nasıldır? Ona göre her bir isim diğer isimleri bünyesinde barındırır. Bunun sonucu olarak bir ismin bilinmesi diğer isimlerin bilinmesini, tersi olan diğer isimlerin bilinmesi de o ismin bilinmesini sağlar. Bu duruma o, buğday tanesi misalini verir. Her tane diğer tanelerden farklı olmasına rağmen içerisinde, diğer bütün tanelerde bulunan özellikleri barındırır.[258]

Ontolojik bakımdan ise her bir isim fonksiyonunu yerine getirebilmesi için diğer isimlere ihtiyaç duyar yani bir isim diğer isimlerden bağımsız olmadığı için tek başına fonksiyoner olamaz. Mesela cevher-i ferde (en küçük madde, atom gibi) her bir ismin taalluku değişik açıdandır. Diğer bir ifade ile cevher-i ferd her bir ismin temsil ettiği değişik hakikatleri aynı zamanda içerisinde barındırır. Söz gelimi düzenli olması Âlim isminin, yaratılması Kâdir isminin, tahsis edilmesi Mürîd isminin taalluklarıyla gerçekleşir. Bütün bunların bir araya gelmesiyle en küçük parça olan cevher-i ferd ortaya çıkmış olur.[259]

İsimlerin iki türlü delaletleri vardır: a) Nisbet olundukları zâta delaletleri, b) Temsil ettiği hakikate delaletleri.[260] Temsil ettikleri mananın ortaya çıkması veya diğer bir ifade ile taalluk/tecelli ettikleri hakikatin varlık alanına çıkması için ortak taallukun bulunması şartı söz konusudur. Sonuç olarak her bir isim hem bilinme bakımından hem de varlık bakımından bağımsız olmayıp birbirleriyle sürekli ilişki içindedir.

2.12.2. Üstünlük Bakımından Münasebet

İsimler arasındaki üstünlük konusunda temelde iki görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, isimlerin birinin diğerinden üstün olmadığı görüşü; ikincisi ise üstünlüğün olduğu görüşü. Üstün-

[258] *Age.*, II, 130-131; IX, 180-181.
[259] *Age.*, II, 124-125.
[260] *Age.*, IX, 180-181; a. mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, s. 79.

lüğün olmadığını savunanların gerekçeleri, ismin zâta delalet etmesi sebebiyle üstünlüğün kendisinde değil müsemmada olması gerektiğidir. İlahî isimler tek bir zâta delalet ettiğine göre hepsinin eşit olması gerekir. Zira birinin diğerinden üstün olduğunu kabul etmek farklı zâtlara delalet ettiği anlamını çağrıştırır. İkinci gerekçe ise bu isimler zâtın tamamına delalet etmektedir. Aralarında üstünlük olabilmesi için delalet ettiği zâtın cüzleri (parçaları) ve bu cüzler arasında üstünlük olması gerekir ki onlara delalet eden isimler arasında bir üstünlük söz konusu olabilsin. Bu ise Allah için muhaldir.

İsimler arasında üstünlük vardır diyenlere gelince onların bir ortak paydada buluştuklarını söylemek zordur. Bunlar içinde isimler arasında üstünlük vardır, ancak onu biz bilemeyiz diyerek teslimiyetçi (bilinmezci/agnostik) tavır sergileyenlerin yanı sıra, biliriz diye ortaya çıkanlar da örneğin "ism-i a'zam" konusunda bir ittifak sağlayamamışlardır. Her biri kendine göre bir ism-i a'zam tespiti yoluna gitmiştir.[261]

İbn Arabî ise bu konuda birinci görüşte olanların yanında yer alır ve isimler arasında üstünlük olduğuna dair ne şer'i, ne de akli bir delilin mevcut olduğunu belirtir. Ona göre isimler zâta racidir, zât da birdir. Bu durumda onların birbirine üstün olduğunu iddia etmek bir şeyin kendi kendisine üstünlüğünü iddia etmek anlamına gelir. Ayrıca ikinci gruptakilerin görüşlerinde olduğu gibi isimler arasında üstünlük olduğunu varsaymak zâtın çokluğu sonucuna götürür.[262] Hâlbuki isimler çok olsa bile varlıkları birdir.[263]

İsm-i a'zam konusunda net bir görüş sergilemeyen İbn Arabî, çekimser görünmeyi tercih etmekle birlikte, bütün isimlerin kendisinden talep edildiği ismin, ism-i a'zam olduğunu söyler, ancak bu şu isimdir demez. Bununla birlikte, "İstersen sen bu isme 'Allah' diyebilirsin." şeklinde net olmayan bir görüş ileri sürer.[264] Bir başka yerde ise Allah isminin bütün isimleri tazammun ettiğini yani ism-i câmi' (toplayıcı isim) olduğunu söyler ki bu, yukarıdaki tarife uygun düşmektedir.[265] Öte yandan bir yerde 'Allah' isminin zâta delalet eden alem isim olduğunu be-

[261] Fahreddîn er-Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 88-100.
[262] *Futûhât* (OY), IX, 171; XII, 208-209.
[263] *Futûhât* (DS), II, 292.
[264] *Futûhât* (OY), XIII, 99-100.
[265] *Age.*, XIII, 405; a. mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, s. 147.

lirtirken[266] bir başka yerde Allah isminin ilk isim olamayacağını, hatta zâta delalet edemeyeceğini, onun ancak bir mertebenin (ulûhet) ismi olup zât makamının isminin "el-Vâhidü'l-Ahad" olduğunu belirtir.[267]

İlk planda İbn Arabî'nin düşüncesi çelişkili gibi görünmektedir. Zira hem isimler arasında üstünlük kabul etmemesi hem de ism-i a'zamın varlığını kabul etmesi ayrıca bir yerde 'Allah' isminin ism-i a'zam olduğunu söylerken diğer yerde sanki bunun aksini söylüyor olması bu görüntünün ana unsurlarıdır. Ancak dikkat edilirse ism-i a'zamın var olduğunu söyleyenler, ona aynı zamanda bir üstünlük tanımaktadırlar. Hâlbuki İbn Arabî'nin tarifine bakıldığında ism-i a'zamda aradığı niteliğin 'üstünlük' değil "toplayıcılık (tazammun)" olduğu görülür. Ona göre ism-i a'zam, cami (toplayıcı) olmalıdır. 'Allah' ismine gelince onun, mertebenin yani ulûhetin ismi olduğu doğrudur, zira diğer isimleri bünyesinde barındırması bunu gerektirmektedir. Çünkü her bir isim aynı zamanda sıfat özelliğini de taşıdığından, zât mertebesinin bir vasfının olması söz konusu değildir.

2.13. İsimlerin Sayısı

İbn Arabî her ne kadar bütün ilahî isimleri, daha önce geçtiği gibi, birtakım ana isimlerin (ümmehâtü'l-esmâ) altında toplanacağını söylüyorsa da[268] ona göre var olan şeyler kadar ilahî isim vardır. "Var olan" kaydının konmasının sebebi, fonksiyoner olmaları hâlinde isimlerin var olabilecekleri[269] yani isimlerin varlığı, şeylerin varlığı ile sınırlı bulunuşu veya sınırsız oluşudur.[270] Yine daha önce geçtiği gibi isimlerin ortaya çıkışı şöyle olmuştur: Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbite (ma'dumlar) varlık sahnesine çıkabilmek için kendi varlıklarının gereğini yerine getirecek isimler talep etmiş, böylelikle isimler de varlık kazanmıştır. Ancak isimlerin varlığı hakiki olmayıp itibaridir.[271] Nitekim o, "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti."[272] mealindeki ayeti "Âlemde var olan her

[266] *Futûhât* (DS), II, 300-301.
[267] *Futûhât* (OY), XII, 176-177.
[268] Bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 106 vd.
[269] Ancak bu varlık gerçek değil itibari bir varlıktır. Bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 91-95.
[270] *Futûhât* (OY), I, 51-52; II, 124-125.
[271] Bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 95 vd.
[272] 2/Bakara, 31.

şeyin ismini öğretti."[273] şeklinde anlar. Onun düşüncesinde ilahî isimlerle nesneler arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Nesneler, isimleri talep eder, isimler de nesneleri etkiler. Bir nesneye tek bir ismin etki ettiği anlaşılmamalıdır, aksine bir nesnede var olan hakikat kadar ismin ona etkisi vardır. En küçük parça olan cevher-i ferde bile birçok isim taalluk/tecelli eder.[274]

İbn Arabî, hadiste isimlerin doksan dokuz ile kayıtlanmasına biraz temkinli yaklaşır. Ona göre isimlerin doksan dokuz olduğunu dile getiren hadis sahihtir, ancak bu isimlerin hangileri olduğu belli değildir. Doksan dokuz ismi sayan rivayetleri sahih kabul etmez, dolayısıyla da üzerinde pek durmaz. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Kur'an ve sahih hadislerden tespit ettiği seksen üç ismi *Futûhât*'ta sayar ve İbn Hazm'dan da övgüyle bahseder (bkz. Tablo 1). Hatta bu isimlerin ondan kendisine kadar geliş senedini vermesi bunu şifahi yolla aldığını gösterir. Bununla birlikte kendisini bu seksen üç isimle sınırlamaz; Kur'an'da tespit ettiği bunların dışında başka isimler olduğunu da belirtir, ancak sayı vermez.[275] *Futûhât*'ın sonunda kendisinin belirlediği yüz ismi şerh ederek verir (bkz. Tablo 2), ancak isimlerin bu sayı ile sınırlı olmadığını vurgular.[276] İbn Hazm'ın Kur'an'da faili Allah olan fiillerden isim yapılmasına karşı çıkmasına rağmen[277] İbn Arabî bunun olabileceği görüşündedir. Hatta bizzat kendisi bu tür isimleri kullanır.[278]

Dua amaçlı yazdığı ve Allah'ın isimlerini sıraladığı *en-Nûru'l-Esnâ bi Munâcâti'llâhi bi Esmâihi'l-Husnâ* adlı risalesinde ise Tirmizî'nin saydığı doksan dokuz ismi vermesi (bkz. Tablo 3) çelişki gibi görünmektedir. Şu kadar var ki *Futûhât* onun son eserlerinden olması dolayısıyla son görüşünün yukarıdaki şekilde olabileceği, *en-Nûru'l-Esnâ* kitabını ise daha erken bir dönemde yazmış olabileceği düşünülebilir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Arabî isimlerin şu ya da bu sayı ile sınırlanmasından çok onların fonksiyonları ve bizimle ilgili yönlerine önem vermektedir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: İsimlerin sayısı çok

[273] *Futûhât* (OY), III, 325.
[274] *Age* , II, 124-125.
[275] *Futûhât* (DS), II, 302-303.
[276] *Age.*, IV, 196.
[277] Bkz. Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 410.
[278] Bkz. *Futûhât* (OY), V, 97.

olmakla birlikte her bir isim diğerini çağrıştırmaktadır. Bu durumda isimleri çoğaltmanın bir anlamı var mıdır? İbn Arabî, isimler her ne kadar aynı manayı çağrıştırsa da asla müteradif kabul edilemeyeceği ve eğer Allah onları ayrı ayrı zikretmişse mutlaka farklı anlamları olacağı görüşündedir.[279]

ALLÂH	RAHMÂN	RAHÎM	HAKÎM	KERÎM
AZÎM	HALÎM	KAYYÛM	EKREM	SELÂM
TEVVÂB	RAB	VEHHÂB	AKRAB	SEMÎ'
MUCÎB	VÂSİ'	AZÎZ	ŞÂKİR	KÂHİR
ÂHİR	ZÂHİR	KEBÎR	HABÎR	KADÎR
BASÎR	GAFÛR	ŞEKÛR	GAFFÂR	KAHHÂR
CEBBÂR	MÜTEKEBBİR	MUSAVVİR	BİRR	MUKTEDİR
BÂRİ'	ALÎ	ĞANÎ	VELÎ	KAVÎ
HAYY	HAMİD	MECİD	VEDÛD	SAMED
AHAD	VÂHİD	EVVEL	A'LÂ	MÜTEAL
HÂLİK	HALLÂK	RAZZÂK	HAK	LATÎF
RAÛF	AFÜVV	FETTÂH	METÎN	MÜBİN
MÜ'MİN	MÜHEYMİN	BÂTIN	KUDDÛS	MÜLK
MELİK	EKBER	E'AZZ	SEYYİD	SEBBÜH
VİTR	MİHSÂN	CEMÎL	REFİK	MÜSA'İR
KÂBID	BÂSIT	ŞÂFÎ	MU'TÎ	MUKADDİM
MUAHHİR	DEHR	ALÎM		

(Tablo 1) İbn Hazm'ın tespit ettiği esmâ-i hüsnâ cetveli (*Futûhât*, (DS), II, 303).

[279] *Futûhât* (DS), II, 303. Konunun değerlendirmesi için bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 133-138.

ALLÂH	RAB	RAHMÂN	RAHÎM	MELİK
KUDDÛS	SELÂM	MÜ'MİN	MÜHEYMİN	AZİZ
CEBBÂR	MÜTEKEBBİR	HÂLİK	BÂRİ'	MUSAVVİR
GAFFÂR	KAHHÂR	VEHHÂB	REZZÂK	FETTÂH
ALÎM	KÂBIZ	BÂSIT	HÂFID	RÂFİ'
MU'İZ	MÜZİL	SEMÎ'	BASÎR	HÜKM
ADL	LATÎF	HABÎR	HALÎM	AZÎM
ŞEKÛR	ALÎ	KEBÎR	HAFİZ	MUKÎT
HASÎB	CELÂL	KERÎM	RAKÎB	MUCİB
VÂSİ'	HAKÎM	VEDÛD	MECD	HAYY
SAHÎ	TAYYİB	DEHR	SÂHİB	HALİFE
CEMÎL	MÜSA'İR	KARÎB	MU'TÎ	ŞÂFÎ
FERD	REFÎK	BÂİS	HAK	VEKÎL
KAVÎ	NÂSIR	HAMÎD	MUHSÎ	MÜBDİ'
MU'ÎD	MUHYÎ	MUMÎT	HAYY	KAYYÛM
VÂCİD	VÂHİD	SAMED	KÂDİR	MAKADDİM
MUAHHİR	EVVEL	ÂHİR	ZÂHİR	BÂTIN
TEVVÂB	AFÜVV	RAÜF	VELÎ	CÂMİ'
GANİY	MU'TÎ	MÂNİ'	DÂR	NÂFİ'
NÛR	HÂDÎ	BEDÎ'	VÂRİS	SABÛR

(Tablo 2) İbn Arabî'nin *Futûhât*'ın sonunda saydığı isimler (*Futûhât* DS, IV, 196-318).

ALLÂH	RAHMÂN	RAHÎM	MÂLİK	KUDDÜS
SELÂM	MÜ'MİN	MÜHEYMİN	AZÎZ	CEBBÂR
MÜTEKEBBİR	HÂLİK	BÂRİ'	MUSAVVİR	ĞAFFAR
KAHHÂR	VEHHÂB	REZZÂK	FETTÂH	ALÎM
KÂBIZ	BÂSIT	HÂFID	RÂFİ'	MU'İZ
MÜZİL	SEMÎ'	BASÎR	HAKÎM	ADL
LATÎF	HABÎR	HALÎM	AZÎM	ĞAFÜR
ŞEKÛR	ALİYY	KEBÎR	HÂFIZ	MUKÎT
HASÎB	CELÎL	KERÎM	RAKÎB	MÜCÎB
VÂSİ'	HAKÎM	VEDÛD	MECÎD	BÂİS
ŞEHÎD	HAK	VEKÎL	KAVİYY	METÎN
VELÎ	HAMÎD	MUHSÎ	MUBDİ'	MU'ÎD
MUHYÎ	MÜMÎT	HAYY	KAYYÛM	VÂCİD
MÂCİD	VÂHİD	SAMED	KÂDİR	MUKTEDİR
MUKADDİM	MUAHHİR	EVVEL	ÂHİR	ZÂHİR
BÂTIN	VELÎ	MÜTEÂLÎ	BERR	TEVVÂB
MÜNTAKIM	AFÛVV	RAÛF	MÂLİKÜ'L-MÜLK	ZÜ'L-CELÂLİ VE'L-İKRÂM
MUKSİT	CÂMİ'	ĞANÎ	MUĞNÎ	MÂNİ'
DÂR	NÂFİ'	NÜR	HÂDÎ	BEDÎ'
BÂKÎ	VÂRİS	REŞÎD	SABÜR	

(Tablo 3) İbn Arabî'nin *en-Nûru'l-Esnâ* adlı risalesinde Tirmizî'yi esas aldığı esmâ-i hüsnâ cetveli.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

1. Âlem

Âlem, "alamet ve nişan koymak" manasındaki 'alm' veya 'bilmek' anlamındaki 'ilm' kökünden türemiş olup Hâlik'ın varlığına alamet teşkil eden ya da "kendisi ile yaratıcının bilindiği şey" anlamında kullanılan bir kavramdır. Bazılarına göre "kendisi ile bir şeyin isminin bilindiği" anlamında iken sonraları "kendisi ile yaratıcının bilindiği şey" manasında bir kavram olmuştur.[1] Her iki hâlde de âlem, yaratıcıya bir alamet ve yaratma gücünün bir göstergesi olmaktadır. Zaten varlık olarak yaratan ve bu yaratma fiilinin sonucu onun göstergesi olan âlem olmak üzere iki şey bulunmaktadır. Buna göre âlem, yaratıcının dışındaki her şeyin (mâsiva) genel adıdır.

'Âlem' kelimesinin Kur'an'da 'âlemîn' şeklinde cemi olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum 'âlem'in aslında müfret olduğu, ancak bazı durumlarda bir kısım cins ve nevilere âlem denildiği, Kur'an'da da 'âlemîn' şeklinde çoğul gelmesinin bütün bu cins ve nevileri kapsamına dâhil etmek için olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.[2]

'Âlem', İslam düşünce dünyasında bütün mümkin ve yaratılmış varlıkları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Âlemin

[1] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "ilim" md.; İsfahânî, *el-Mufredât*, "âlem" md.; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyyât*, "âlem" md.; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1305, "ilim" md.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "âlem" md.; Süleyman Hayri Bolay, "âlem", *DİA*, II, 357.

[2] Ebû'l-Beka, *age.*, "âlem" md., Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, "âlem" md.; Süleyman Hayri Bolay, "âlem", *DİA*, II, 357.

eşanlamı olarak 'mümkinât', 'mahlûkât' 'mâsivâ', 'mâsivellâh' terimleri de kullanılır.[3]

İbn Arabî âlemi tek varlık kabul eder ve "varlığını Allah'tan alan, yani varlığı O'nun varlığına bağlı olan şey"; diğer bir ifade ile "Allah'ın zuhuru"[4] diye tanımlar ve bu yönüyle de âlemin mümkin olduğunu söyler. Nitekim onun ünlü takipçilerinden Kâşânî'nin, (ö. 730/1329) âlemi, "bütün mümkinlerin suretlerinde zahir olan hakkın varlığı"[5] şeklinde tarif etmesi bu anlayışın bir sonucu olarak görülebilir.

İbn Arabî âlemi, marifet sıralamasında üçüncü mertebeye yerleştirir ve onun bilinenler içerisinde 'hak' ve "hakikat-i külliyye"den sonra emlak, eflak, hava, arz ve bunların içindekilerden ibaret olduğunu dile getirir.[6] Âlem Allah'a göre münfail ve muhdestir. Bununla birlikte kendi içinde fail ve münfail olmak üzere iki kısma ayrılır. Akl-ı evvel ve nefs-i küllî fail iken hebâ ve cisim münfaildir. Nefs-i küllî ile hebâ arasında tabiat vardır.[7] Bu durumda âlem akl-ı evvel, nefs-i küllî, hebâ, cisim ve tabiatı içine alacak genişliktedir. İbn Arabî'nin Allah'ın ilk yarattığı şey olarak akl-ı evveli kabul etmesi göz önüne alınırsa, âlemi Allah'ın dışındaki her şey olarak kabul ettiği sonucuna varılabilir.

O, âlemin içindeki bu unsurların çifter yaratıldıkğını ve bu çiftler arasında tezevvüç yani nikâh ilişkisinin bulunduğunu ileri sürer. Her çiftin söz konusu bu ilişkisinden diğer çiftler doğmaktadır. Örneğin kalem (akıl) ile levhin (nefsi) nikâhından tabiat ve hebâ meydana gelmiştir. Tabiat ve hebânın nikâhından külli cisim doğmuştur. O, söz konusu nikâhın dış gerçekliği olmayan akli bir nitelik taşıdığının da altını çizer. Bu çift yaratılmanın Kur'ani delili olarak da, "Biz her şeyden çift çift yarattık ki düşünüp öğüt alasınız."[8] mealindeki ayeti getirir ve bu durumun tevellüt ve tenasülde esas olduğunu vurgular.[9]

Bu yaklaşım âlemin canlı olup olmaması problemini günde-

[3] Curcânî, *et-Ta'rifât*, "âlem" md.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "âlem" md.
[4] İbn Arabî, *Tenbihât alâ Uluvvi'l-Hakîkati'l-Muhammediyyeti'l-Aliyye*, Kahire 1988, s. 38.
[5] Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, "âlem" md.
[6] *Futûhât* (OY), II, 225.
[7] *Age.*, IV, 244-245.
[8] 51/Zâriyât, 49.
[9] *Futûhât* (OY), II, 312-316, III, 101-102.

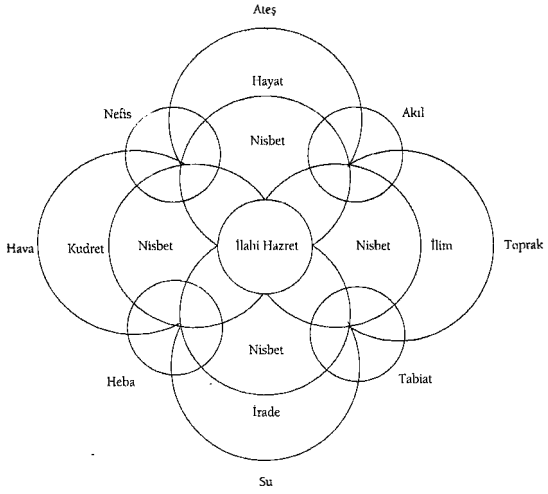
me getirmektedir. Ona göre âlemin tamamı akil, hayy ve natıktır. O, bunun keşif yoluyla sabit olduğunu söylemekle birlikte "taşların ve yemeğin tesbihte bulunması"[10] mucizesini delil olarak getirmeyi ihmal etmez. Kur'an'dan ise, "Hiç bir şey yoktur ki O'nu övgüyle tesbih etmesin."[11] mealindeki ayet ile "Gök ve yer onların arkasından ağlamadı."[12] mealindeki ayeti delil olarak sunar. Zira tesbih, akil, hayy ve natık olanın işidir.[13] İbn Arabî, bu canlılığın kaynağının ise "ilahî nefes" olduğunu söyler. "Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman siz hemen onun için secdeye kapanın."[14] mealindeki ayette 'üflemek' anlamındaki 'nefh'in nefes olduğunu, hatta bu ilahî nefesin Hz. İsa'ya verildiğini, onun da bununla ölüleri dirilttiğini ileri sürer.[15] Ona göre her şeyde O'nun ruhundan vardır. Ancak O'nda hiç bir şey yoktur. Şeyler bu ruh ile yani canlılıkları ile Allah'ı tesbih ederler.[16]

Makro veya mikro planda cereyan eden tüm olayları dairesel kabul eden İbn Arabî, âlemin dairesel olduğunu ileri sürer.[17] Mesela cismin kabul ettiği ilk şekil daireseldir. Felek diye isimlendirilen bu ilk şekilden ulvi ve süfli âlem zahir olmuştur.[18] Bu görüşün sonucu olarak İbn Arabî, arşın dış daire, arzın ise merkez nokta olduğunu, bu ikisinin arasında ekvan ve eflakın bulunduğunu ileri sürerken[19] Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda bu sefer bu dairesel kurgunun merkezine 'zât'ı alır ve varlığı kendinden olan zâtın çevresinde icat ettiği varlıkları bir daire şeklinde düşünür. Dairenin her bir noktası zâta bağlı ve ona muhtaç, zât ise her ilişki ve ihtiyaçtan uzak, kendi mutlaklığı iledir. İlişki, zâtın 'ulûhiyet'i ile me'lûh (yaratılmışlar) arasındadır. Diğer bir deyişle ulûhet-me'lûh ilişkisi, dairenin merkezinin noktaları ile irtibat ilişkisi gibidir.[20]

Bir diğer faraziyesinde ise İbn Arabî merkeze "ilahî hazret"i

[10] Buhârî, "Menâkıb", 25; Ahmed b. Hanbel, I, 460.
[11] 17/İsrâ, 44.
[12] 44/Duhân, 29.
[13] *Futûhât* (OY), IV, 85-86.
[14] 15/Hicr, 29.
[15] *Futûhât* (OY), III, 91.
[16] *Age.*, III, 92-93; IV, 475.
[17] *Age.*, IV, 128, 185-193.
[18] *Futûhât* (DS), III, 119.
[19] *Age.*, III, 101.
[20] *Futûhât* (OY), I, 212.

alır ve isimleri ve âlemin unsurlarını onun çevresinde yarım daireler şeklinde gösterir (bkz. Şekil 1). Bu şekille İbn Arabî aynı zamanda Allah-âlem ilişkisini ve varlık hiyerarşisini anlatmaya çalışır. Şekle bakıldığında yaratmada etkin olan 'Hayat', 'İlim', 'İrade' ve 'Kudret' sıfatları ilahî hazrete 'nisbet' bağı ile bağlı olarak yer alır. Diğer varlıklar isimler vasıtasıyla ilahî hazret ile bağlantılı olup onların hükmü altındadır. (Bunlar ileride geniş olarak ele alınacaktır.). Burada eksiksiz tam olan daire ilahî hazret dairesidir. Onun çevresinde yer alan ve hazretten çıkan daireler ise eksiktir. Bununla İbn Arabî aynı zamanda filozofların, "Birden, ancak bir çıkar." tezlerini eleştirmekte ve birden, çokluğun çıkabileceğini, ancak söz konusu çokluğun her zaman o 'bir'e muhtaç ve o olmaksızın varlıklarının olmasının imkânsız olduğunu vurgular.[21] Nitekim şekilde ilahî hazretin tam daire, diğerlerinin eksik daire şeklinde gösterilmesi bunun içindir.



ŞEKİL 1

Filozofların, âlemi 'ay'ı bölü çizgisi kabul etmek suretiyle ayüstü ve ayaltı, diğer bir tabirle ulvi ve süfli şeklinde ikiye ayırmaları gibi, İbn Arabî de âlemi gayb âlemi ve şehadet âlemi olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre şehadet âlemi du-

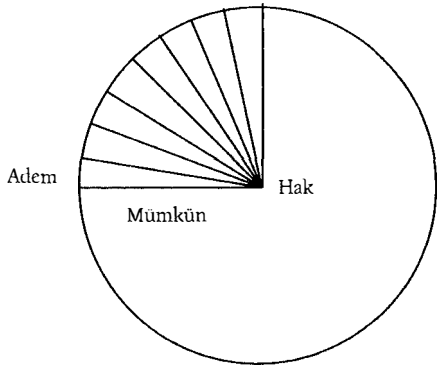
[21] *Age.*, IV, 155-157; *Futûhât* (DS), II, 434.

yulur âlem; gayb âlemi ise beş duyuya konu olmayan, ancak şer'i haber ve nazarla bilinebilen âlemdir.[22] O, bir başka yerde bu iki âlem hakkında daha açıklayıcı bilgiler verir ve şehadet âleminin zaman ve mekân boyutları bulunan Allah'ın dışındaki her şey olduğunu, gayb âleminin ise nicelik sıfatlarından arınmış ve sonsuz genişlikte bulunduğunu belirtir.[23] Onun bu telakkisi filozofların ulvi âlemi kevn ve fesaddan arınmış, süfli âlemi ise kevn ve fesad ile ma'lul saymaları anlayışına yaklaştırmaktadır. Diğer bir tabirle filozoflardaki ulvi-süfli ayrımı İbn Arabî'de gayb-şehadet ayrımına dönüşmektedir. "Âlem-i emr" ve "âlem-i halk" şeklinde bir ayırıma da giden İbn Arabî, âlem-i emri, "sebep-sonuç ilişkisine bağlı olmayan" şeklinde tarif ederken, âlem-i halkı, "sebep-sonuç ilişkisi içinde bulunan" şeklinde tanımlar.[24] Istılahlarını açıkladığı risalesinde ise âlem-i emre, "haktan bir sebep olmaksızın var olan" tanımını getirir ve bunu meleküt karşılığında kullandığını belirtir. Âlem-i halk için ise, "bir sebep ile var olan" şeklinde tarif getirir ve bunun şehadet âlemi ile aynı şey olduğunu söyler.[25] Buradaki sebebi büyük ölçüde illet manasına almakta ve bu illeti de tamamen filozofların süfli âlem karşılığında kullandığı şehadet âlemine hasretmektedir. Zira o, Allah-âlem ilişkisini felsefecilerin benimsediği gibi[26] "illet-ma'lul ilişkisi" şeklinde görmek istemez. Çünkü illetin varlığı zorunlu olarak ma'lulün varlığını gerektirir. Hâlbuki Allah-âlem ilişkisi şart-meşrut ilişkisi biçimindedir. Zira meşrutun varlığı şartın varlığına bağlı olmakla birlikte, şart için böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Mesela hayat, ilmin varlık şartıdır, hayatın olmaması ilmin olmamasını gerektirirken ilmin olmaması hayatın olmaması sonucunu doğurmaz.[27] Bu, kelamcıların "Allah'ın varlığının zorunlu olarak âlemin varlığını gerektirmeyeceği"[28] şeklindeki görüşü ile paralellik arz eder.

Burada, "Allah ile âlem arasında bir münasebetin bulunup

[22] *Futûhât* (OY), XIV, 466-467; (DS), III, 78-79.
[23] *Futûhât* (DS), III, 10-11.
[24] *Futûhât* (OY), V, 481.
[25] İbn Arabî, *Mu'cemu Istılâhâti's-Sûfiyye*, s. 72.
[26] Hârizmî, *el-Hudûdu'l-Felsefiyye*, (Abdulkerîm el-Asam, *el-Mustalahu'l-Felsefî* içinde, Kahire 1989), s. 209.
[27] *Futûhât* (OY), IV, 165-173. Kâşânî, âlem-i halktaki bu sebebi, maddi sebep olarak açıklar. Bkz. *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, "âlem" md.
[28] Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyyât*, "âlem" md.

bulunmadığı, varsa bunun mahiyetinin ne olduğu" sorusu akla gelmektedir. İbn Arabî, kelamcı ve felsefecilerde olduğu gibi varlığı vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık) ve mümkinü'l-vücûd (olurlu varlık) olmak üzere ikiye ayırır, ancak kelamcıların aksine "yokluk"u mümkinin içinde görür. Bu durumda Allah, varlığın vacip yönünü, âlem ise mümkin yönünü oluşturmaktadır. Neticede Allah-âlem ilişkisi bir vacip-mümkin ilişkisi şeklinde tezahür etmektedir. İbn Arabî bu ilişkiyi anlatırken daha önce geçen dairesellik düşüncesinden yararlanarak merkezi vacip olan bir daire düşünür (bkz. şekil 2).



ŞEKİL 2

Dairenin dışı, ademi yani mümkinin varlığa gelmemiş yönünü temsil ederken dairenin merkezi ile çemberi arasındaki yarıçap çizgilerinin her biri kendilerine varlık bahşedilmiş mümkinleri temsil etmektedir.[29] O, Allah-âlem münasebetini bir de ayna istiaresi ile anlatır. Bir insan aynaya baktığında kendi görüntüsünü görür, o görüntü ne kendisidir ne de kendisi dışında bir şeydir. Aynanın karşısında iken görüntü belirir, çekilince yok olur. Burada üç husus vardır: aynaya bakan, ayna ve görüntü. Tanrı aynaya bakan, ayna imkân makamı, görüntü ise mümkin varlıklardır.[30]

İbn Arabî bu münasebetin hiç bir zaman gerçek hayattaki ilişki ile karıştırılmamasını ister. Nitekim yaratılmışlar arasındaki

[29] *Futûhât* (DS), III, 275.
[30] *Futûhât* (OY), III, 80.

ilişki ya cins ya nevi, ya da şahıs ilişkisidir. Allah ile yaratılmışlar arasında böyle bir ilişki düşünmek imkânsızdır. Daha önceki bölümlerde değinildiği gibi zât makamında Allah'ın yaratılmışlarla hiç bir münasebeti yoktur. Ancak ulûhet makamında bu durum söz konusu olabilmektedir.[31] Ulûhet-me'lûh ilişkisi de bir suret ilişkisidir.[32] Ulûhet, isimlerin toplamının bir ifadesi olduğuna göre, varlıklar bu isimlerin suretlerinin tezahürleridir. Her ne kadar İbn Arabî, 'ẓât'ın mümkinlerle hiç bir ilişkisi yoktur, derse de burada bir 'tenezzül' ya da 'nüzul' ilişkisi vardır. Allah, ulûhet makamına tenezzül etmekle halk ile bir şekilde ilişki kurmuş olmaktadır. Ancak o, bu ilişkinin ne kulu kulluktan ne de Rabbi rablikten çıkaracağı görüşündedir.[33]

Zât makamında Allah ile hiç münasebeti olmayan âlem ezelî olabilir mi? Diğer bir ifade ile Allah ile âlem arasında zaman ilişkisi var mıdır? İbn Arabî âlemin ezelî olamayacağını, ezelîliğin ancak Allah'a mahsus olduğunu çok açık ve kesin ifadelerle vurgular. Ancak onun zaman anlayışının ne olduğunu açıklamak, ezelîlik konusunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Ona göre zamanın iki ayrılmaz özelliği vardır: a) Zaman yaratılmışlara aittir, b) Zamanın gerçekliği yoktur, izafi, akli ve mütevehhemdir. Bu durumda zaman, yaratılmışlara ait ve onlara nispet edilen mütevehhem yani gerçekliği bulunmayan itibari bir varlıktır. Nitekim o, zamanın cismani mümkinlerle ilgili olduğunu özenle vurgular. Buradan varmak istediği sonuç, Allah'ın ve ulûhiyetin zaman dışı olduğu, dolayısıyla O'nun dışındaki varlıklar için ezelîlik tartışmasının boşlukta kaldığıdır. Zira zaman boyutu ile sınırlı ve kuşatılmış bir varlığın ezeliliği söz konusu olamaz. Bu durumda 'ezelîlik', "zaman dışılık" ile aynı anlama gelmiş olmaktadır. Aslında 'ezelîlik' tartışmasını anlamsız bulan İbn Arabî bunun insanın anlayışının kısırlığından kaynaklandığını, zaten 'Ezelî' sıfatının selbi olması hasebiyle insanın anlayışının bir ürünü olduğunu vurgular. Zira ezelîlik yine de insan zihninde zamansal bir durumu çağrıştırır. "Allah ezelîdir." denildiğinde, Allah zamanın veya en azından zamanı çağrıştıran bir durumun içine sokulmuş olmaktadır. Yi-

[31] *Age.*, I, 187; II, 86, 91-92, 96-98.
[32] *Age.*, XIV, 62.
[33] *Age.*, III, 86, 165.

ne de İbn Arabî bu sıfat olmaksızın insanın Allah-âlem ilişkisini zihnine yaklaştıramayacağını kabul eder ve bunu kendi anlayışı içinde bir yere yerleştirmeye çalışır. Ona göre Ezelî sıfatı evveliyetin zıttıdır, selbi bir sıfattır, diğer sıfatlar gibi ne Allah'ın aynıdır ne de varlığından söz edilebilir. Âlem ise kesinlikle ezelî olamaz, zira o sonlu olan zamanla kuşatılmıştır.[34] Ancak âlem ve içindekiler, Allah'ın ilminde a'yân-ı sâbite şeklinde var olmaları bakımından ezelîdir. Çünkü Allah'ın ilmi ezelîdir. Buradaki öncelik-sonralık zaman bakımından olmayıp rütbe bakımındandır. Mesela, "Allah aklı önce yarattı, nefsi sonra yarattı." derken buradaki 'önce' ve 'sonra' kavramları zamansal bir durumu değil makam ve rütbe hâlini anlatmaktadır. Zaten o, bütün bir âlemin def'aten (bir kerede) yaratıldığını, herhangi bir sebebe bağlı tertibin söz konusu olmadığını belirtir.[35] "Âlem ne zaman yaratıldı?" gibi bir soruyu İbn Arabî anlamsız bulur. Çünkü zaman, kâinatın yaratılması ile başlayan âlemin içinde ve ona izafe olunmuş itibari bir kavramdır.[36] Buradan hareketle o, Kur'an'da geçen 'yarattı' anlamındaki *halaka* fiilini "İcat etti." anlamında değil "Takdir etti." yani ezelde takdir etti şeklinde yorumlar.[37] Netice itibariyle İbn Arabî'nin sisteminde âleme ezelî demek de sonlu demek de mümkündür.[38] Allah'a göre mümkin iken O'nun ilmindeki arketipler itibariyle ezelîdir.

Yaratılmışlarla böylesine bir ilişki içinde bulunan Allah'ın bu ilişkisinin mahiyeti nedir ve zaman açısından olmasa bile rütbe bakımından ne zaman kurulmuştur? İşte bu noktada yaratma problemi ve bunun niteliği, niceliği, gerektireni, objesi ve süjesinin ne olduğu gündeme gelmektedir.

2. Âlemin Yaratılışı

2.1. Yaratma

İslam düşünce tarihinde 'yaratma' konusunda tartışma yürütenleri iki gruba indirgemek mümkündür: Yoktan yaratmayı kabul edenler ve yaratmanın var olan bir şeyden olduğunu

[34] *Age.*, I, 170, 198-199; II, 76-78; III, 165-166; VI, 60-61; XII, 230; a. mlf., *Kitâbu'l-Meşâyil*, Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf nr. 151, vr. 56a.
[35] İbn Arabî, *Tenbîhât*, s. 36.
[36] *Age.*, II, 76-78; IV, 166-167.
[37] *Age.*, VI, 60-61.
[38] *Futûhât* (OY), III, 201.

ileri sürenler. Bu görüş ayrılığı temelde 'yaratma'nın mahiyetinden kaynaklanmaktadır. 'Yaratma' kelimesi Türkçede, "yoktan var etme"[39] şeklinde anlaşılır. Arapçada bu kelimenin karşılığı olan 'halk' kelimesi ise 'ölçmek', 'kıyaslamak' ve "takdir etmek" anlamında kullanılırken daha sonra, "bir nesneyi örneksiz ve misalsiz yaratmak" anlamında Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılmıştır.[40] Arapçada bu kelime ile aynı manaya gelebilecek 'tekvîn', 'îcâd', 'ihdâs', 'ihtira" gibi birçok kelime bulunmaktadır. Bundan dolayı özellikle Maturidi kelamcıları bu farklı kelimeleri müteradif kabul etme yoluna gitmişler ve her birinin "yoktan var etme" anlamını içerdiğini söylemişlerdir.[41] Eşariler de Maturidiler gibi "yoktan var etme"yi benimsemekle birlikte yaratmada etkin olan sıfat konusunda onlardan ayrılmaktadırlar.[42] Mutezile de 'ma'dum'un sabit bir gerçeklik olduğu ve yaratmanın ma'dumun var edilmesi şeklinde gerçekleştiği görüşü hâkimken felsefeciler Yunan düşüncesinin etkisiyle Tanrı'nın yaratması fikrini benimsemezler.[43] Onlara göre Tanrı fail değildir, akildir. Tanrı bu Âkil sıfatı ile kendisini düşünmesinden 'akıllar' sudur etmiş, son akıl olan faal akıl âlemi heyula denilen ham bir maddeden şekillendirmiştir. Felsefede Tanrı'nın âlemin var edilmesindeki katkısı direkt değil, dolaylıdır yani Allah ile âlem arasında yaratan-yaratılmış ilişkisi değil illet-ma'lul ilişkisi vardır.[44]

İbn Arabî'nin bu farklı yaklaşımlar karşısında yerini belirlemede güçlük çektiği görülür. Kimi yerde, "Allah'ın fiili için bir şeyden olmaksızın bir şey yaratmaktır."[45] gibi ifadeler kullanırken, kim yerde, "Allah bizi ilminde sabit bulunan suret üzere yarattı, bizim varlığımız yokluktan değildir."[46] gibi ibarelere yer

[39] Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1318, "yaratmak" md.; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, "yaratmak" md.

[40] Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, "halk" md. Asım Efendi, 'halk' kelimesinin karşılığı olarak Türkçede 'yaratmak' kelimesinin kullanıldığını belirtir. Bkz. *age.* aynı md.

[41] Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 306; Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbu'l-Musâmera*, İstanbul 1979, s. 96-97.

[42] Maturidiler, fiilî sıfatların diğer sıfatlar gibi kadim olduğunu kabul ederler ve bütün fiilî sıfatları Tekvin sıfatı altında toplamak suretiyle yaratmada etkin bulunan sıfatın Tekvin olduğunu söylerler. Eşariler ise fiilî sıfatların kadim olmadığını, bunların tamamının Kudret sıfatının taallukundan ibaret bulunduğunu iddia ederler. Bkz. Kemâl b. Ebî Şerîf, *age.*, s. 85-86.

[43] Kemâl b. Ebî Şerîf, *age.*, s. 96-97; Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 119.

[44] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 164; Mâcid Fahrî, *age.*, s. 98-101.

[45] *Futûhât* (OY), II, 96. (Fi'lu'l-hakki ibdau'ş-şey lâ min şey.).

[46] *Age.*, II, 81.

vermektedir. İlk anda çelişkili gibi gelen bu durum *Futûhât* incelendiğinde veya genel sistemi göz önüne alındığında çelişkinin olmadığı, aksine felsefesi ile uyum arz ettiği görülür. Öyle görünüyor ki İbn Arabî olaya iki açıdan yaklaşmaktadır: yaratıcı olan Allah ve yaratılmış olan mahluk. Bunun yanı sıra o, mahlukun mahiyeti ile varlığını ayrı ayrı değerlendirmektedir. Allah açısından düşünüldüğünde Allah'ın ilminin sonsuz kapsama sahip bulunduğunu, dolayısıyla O'nun için yeniliğin veya yeni bir şeyin vücut bulmasının imkânsız olduğunu vurgulamakta, bundan hareketle de "yoktan var olmak", "örneksiz var olmak" gibi düşüncelerin Allah'ın ilmi bakımından düşünülemeyeceğinin altını çizmektedir. Bu durumda yaratma Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbiteye (arketipler) varlık bahşedilmesidir. Diğer bir ifade ile yaratma Allah'ın kendi varlığından yine kendi ilminde bulunan a'yân-ı sâbite'ye bir varlık bağışıdır. "Var olan, haricî gerçekliği bulunan ya da duyularımıza ve aklımıza konu olan âlemin maddi yönünün ana kaynağı nedir?" gibi bir soruya İbn Arabî'de cevap bulmak zordur. Belki böyle bir sorunun onun sisteminde yeri de yoktur. Zira ona göre görülen âlemin varlığı mecazi veya ödünç bir varlıktır, gerçek varlık Allah'ın varlığıdır.

İbn Arabî, Mutezile'nin benimsediği gibi 'yok'un 'şey' olduğunu kabul eder ve yaratmayı işte bu 'şey' olan 'yok'un yok hâlinden var hâline geçmesi şeklinde anlar. Buna, "Bir şeyin olmasını istediğimizde ona sözümüz sadece 'ol' dememizdir."[47] mealindeki ayeti delil getirir.[48]

Ehl-i Sünnet kelamcılarının "yoktan var edilme"ye delil olarak kullandıkları, "İnsan düşünmez mi ki daha önce hiç bir şey olmadığı hâlde biz kendisini yaratmışızdır."[49] mealindeki ayette geçen 'yaratma'yı "bir şey'iyyetten başka bir şey'iyyete takdir etmek" şeklinde yorumlar ve ayette "hiç bir şey olmadığı hâlde" şeklinde geçen menfi şeyliği yokluk hâlindeki sabit şeylik olarak anlar. Bu ayeti a'yân-ı sâbiteye delil olarak getirir.[50] Bu durumda ayetin manası İbn Arabî'nin yorumuna uygun olarak

[47] 16/Nahl, 40.
[48] *Age.*, X, 514; XII, 216-217.
[49] 19/Meryem, 67. "Daha önce hiç bir şey değilken seni yarattım." (19/Meryem, 9) mealindeki ayet de aynı manadadır.
[50] *Futûhât* (OY), XII, 216-217.

şu şekilde olabilir: "İnsan, ilm-i ilâhîde a'yân-ı sâbite hâlinde yok iken ona varlık bahşettik." Zira "Hiç bir şeyin varlığı mümkin olmayan bir ademden yaratılmamıştır, şeyler a'yân-ı sâbite olarak Allah'ın ilminde bulunmaktadırlar." diyen İbn Arabî *Futûhât*'ın başındaki, "Şeyleri ademden, ademi de ademden yaratan Allah'a hamdolsun." sözüne dikkat çeker ve bunun anlamının, "onun ademi ve ademü'l-ademi varlıktır, bu durum böyle olunca sen ona istersen yokluktan, istersen vücuddan yaratıldı de." şeklinde olduğunu belirtir.[51]

Varlık konusunda daha önce geçtiği gibi 'yaratma' ne vacipte ne de İbn Arabî'nin adem-i mutlak dediği muhalde vuku bulur. Yaratmaya konu olan varlık mümkindir. O, mümkini, "varlık ve yokluğa eşit derecede imkânı olan şey" diye tarif eder. Bu durumda, "Allah bizi ilminde sabit olan suret üzere yarattı."[52] veya "Allah âlemi ilmine uygun olarak yarattı."[53] sözleri anlam kazanmaktadır. Buradaki yaratma, yoktan var etme değil, bir tercih ya da yok hâlinden var hâline intikal ettirme olayıdır. Afîfî'nin dediği gibi onda "var olmayan bir şeyin icadı" anlamında bir düşünce kesinlikle yoktur. Ona göre bu hem teorik hem de pratik bakımdan imkân dâhilinde değildir. Yaratma, sürekli bir tecellinin sonucu, her an yeni bir elbise içinde zahir olma olayıdır.[54] Felsefeciler gibi İbn Arabî, bunu "varlık bahşetme" olarak niteler. Bu düşüncesine uygun olarak "yok etme"yi de kabul etmez. Ona göre Allah'ın 'mu'dim' sıfatı yoktur, 'Müzhib' sıfatı vardır. Bunun delili, "Ey insanlar! O dilerse sizi giderir, başkalarını (sizin yerinize) getirir."[55] mealindeki ayettir. Ayetteki 'gidermek' manasındaki 'izhâb'ın anlamının "bir şeyi bir yerden bir başka yere nakletmek" olduğunu, "yok etmek" gibi bir anlamının bulunmadığını iddia eder. Zira Allah faildir; fail, bir şey üzerinde fiilini icra eder. "Hiç bir şey" meful ve fiile konu olamaz. Nitekim 'ölüm', yok olma değil dünyadan ahirete intikaldir.[56]

Aslında yaratmanın daha iyi anlaşılabilmesi için felsefecilerin

[51] *Futûhât* (DS), II, 310-311.
[52] *Futûhât* (OY), II, 81.
[53] *Age.*, I, 167; a. mlf., *Kitâbu'l-Hak*, vr. 15a.
[54] Afîfî, *et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem*, (*Fusûsu'l-Hikem*'in sonunda, Beyrut 1400/1980), s. 213.
[55] 4/Nisâ, 133.
[56] *Futûhât* (OY), X, 490; a. mlf., *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye*, s. 54.

'mümkin' dedikleri ile İbn Arabî'nin "a'yân-ı sâbite" dediği hususun bilinmesi gerekmektedir. Nitekim kelamcılar, mümkin tabirindeki bu esneklik ve belirsizlikten dolayı, bunun yerine 'muhdes' tabirini kullanmaya özen göstermişlerdir. Zira 'muhdes' veya 'hâdis' kelimelerinde "yoktan var edilme" anlamı daha barizdir. Sistemini yoktan var etme üzerine kurmayan İbn Arabî'de söz konusu muhdes kelimesi pek geçmemektedir.

2.2. A'yân-ı Sâbite

A'yân-ı sâbite'nin İbn Arabî'ye göre ifade ettiği terim manasına geçmeden önce, iki kelimeden oluşan bu kavramın her bir kelimesinin ne anlama geldiğine bakmak gerekmektedir. 'A'yân'; 'göz', 'pınar', 'tıpkısı', 'kendisi' gibi anlamlara gelen 'ayn' kelimesinin çoğuludur.[57] 'Sâbite' ise 'sâbit'in müennesi olup, "yerinde durup hareket etmeyen" anlamına gelmektedir. Bu anlamından hareketle yerinde durup hareket etmeyen yıldıza da 'sâbite' denilmiştir.[58]

İbn Arabî bu iki kelimeden, tekili "ayn-ı sâbit", çoğulu "a'yân-ı sâbite" şeklinde bir terkip elde etmiş ve bunu kendi düşünce sistemi içinde en temel ıstılahlardan biri kılmıştır. Düşüncesinin geneli göz önünde bulundurulduğunda, bu ıstılah onun sisteminin anlaşılabilmesi için anahtar rol oynayacak konumdadır ve Afîfî'nin belirttiği gibi Mutezile'nin 'ma'dum', felsefecilerin 'mümkin' terimleri karşılığındadır.[59] Nitekim Mutezile, "Ma'dumlar sabittir."[60] ifadesiyle her bakımdan İbn Arabî'ye öncülük etmişlerdir. Zaten İbn Arabî'nin kendisi de bunu itiraf eder.[61] Eserlerinde mümkin kelimesini de kullanmakla birlikte onun "varlığı ve yokluğu farz edilebilen"[62] anlamını a'yân-ı sâbite'ye yükler. Nitekim Suâd Hakîm, İbn Arabî'nin bu üç kavramı birbirinin yerine kullandığına dikkat çeker.[63]

A'yân-ı sâbite, Allah'ın ezelî ilminde birbirinden ayrı bulunan şeyler olmakla birlikte oradaki varlıkları imkân mertebesindedir.

[57] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "ayn" md.; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, "ayn" md.
[58] İbn Manzûr, *age.*, "sebete " md.; Asım Efendi, *age.*, "sebat " md
[59] Afîfî, "el-Ma'dumât inde'l-Mu'tezile ve'l-a'yân-ı sâbite inde İbn Arabî", s. 209-220.
[60] Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fi Kavâidi'l-Akâid*, nşr. Ali Hasan Hazım, Beyrut 1413/1992, s. 47; Kemal b. Ebî Şerîf, *Kitâbu'l-Musâmera*, s. 97.
[61] *Futûhât* (OY), XIV, 409.
[62] Âmidî, *Kitâbu'l-Mubîn fi Şerhi Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, s. 327.
[63] Suâd Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, "el-a'yânü's-sâbite" md.

Dolayısıyla bunların vacipliği söz konusu değildir. Ezelen nasıl mümkin iseler, hâlen ve ebeden de öylece mümkindirler.[64] Bunları vacip değil de mümkin kılan bizatihi var olmayışları, aksine ister adem hâlinde, isterse vücud hâlinde olsun var olabilmek için bir vacibe ihtiyaç duymalarıdır. Allah'ın ilminde olmaları hasebiyle ezelîdirler,[65] ancak rütbe bakımından vacipten sonra gelmektedirler. Onları vacipten ayıran bir diğer özellik, ademin (yokluk) a'yân için, vücudun (varlık) ise vacip için zati özellik olmasıdır.[66] Bunlar onların asli vasıfları olması hasebiyle vacip daima vacip, mümkin ise her zaman ve zeminde mümkindir.[67]

Bu durumda a'yân-ı sâbite Allah'ın ilminde mahiyetler olarak bulunan haricî âlemdeki varlıkların arketipleridir. Diğer bir ifade ile kendilerine varlık verilmemiş mahiyetlerdir. Nitekim İbn Arabî, yokluk sıfatına sahip olan bu a'yân-ı sâbite'nin hariçte bulunan özelliklere bilkuvve sahip olduklarını, kendilerine varlık bahşedildiğinde bu özelliklerin bilfiile dönüşeceğini belirtir.[68]

Allah'ın ilminde bulunan bu a'yân-ı sâbite'nin varlık alanına çıkması nasıl olur? Öncelikle aynlar varlık sahnesine çıkmayı bizzat kendileri talep ederler;[69] bu talep üzerine ilahî isimler onlara tecelli eder. İlk tecelli eden isim 'Vehhâb' ismidir, bunun tecellisi de varlık bahşetme şeklindedir.[70] Böylelikle adem (yokluk) hâlinde bulunan a'yân-ı sâbite varlık nuru ile buluşarak aydınlığa çıkar.[71]

Burada şu soru akla gelmektedir: Hariçteki varlıklar özleri (mahiyet) itibariyle Allah'ın ilmindeki a'yân-ı sâbite, varlıkları ise bizzat Allah'ın kendi varlığından bahşedilme olunca Allah'tan ayrılan yönleri nedir? Başka bir deyişle her iki bakımdan da (öz ve varlık) Allah'ın aynı yani bizzat O olmuyorlar mı? Bu soruya İbn Arabî mümkinin Allah'a muhtaç olması ve varlığının O'nun varlığına bağlı bulunması noktasından arada fark olduğunu belirtirken[72] yine mümkinin varlığının sonradan olduğunu bu duru-

[64] *Futûhât* (OY), III, 198-199.
[65] *Age.*, III, 199-200.
[66] *Age.*, XIV, 368-370.
[67] *Age.*, III, 199-200.
[68] *Futûhât* (DS), II, 303.
[69] *Futûhât* (OY), V, 93.
[70] *Age.*, XII, 180-181.
[71] *Age.*, XIV, 518-519; (DS), II, 303.
[72] *Futûhât* (OY), IV, 168; (DS), II, 264.

mun ise onu hâdis varlık kategorisine soktuğunu söyler. Daha önce geçtiği gibi mümkinde (a'yân-ı sâbite) aslonan yokluktur, varlık onun arızi (sonradan olma) sıfatıdır. Hâlbuki Allah için varlık asli sıfattır.[73] Ona göre Allah'tan başka ezelî varlık yoktur, O, vâcibü'l-vücûddur ve binefsihi var olan ancak O'dur. Mümkinler, kendi hakikatleri ile Hakk'ın varlığını kabul etmişlerdir. Bu tezine İbn Arabî, "Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık."[74] mealindeki ayeti delil getirir ve ayetteki 'hak' kelimesini salt varlık (vücûd-ı sırf) olarak tefsir eder.[75]

Böylelikle kelamcıların "yoktan var etme" şeklinde niteledikleri 'yaratma'nın İbn Arabî'de olmadığı açıklığa kavuşmaktadır. Öyleyse onun sisteminde a'yân-ı sâbitenin yokluktan varlık sahnesine çıkması ne ile olmaktadır? Buna İbn Arabî "isimlerin tecellisi" şeklinde cevap verir.

2.3. Tecelli

İbn Arabî'nin literatüründe tecelli iki farklı anlamda kullanılır: bilgi ve varlık. Bilgi anlamında tecelliyi "gayb nurlarından kalbe intikal eden şey"[76] olarak tanımlar. Ancak burada varlık anlamı üzerinde durulacaktır. Bu alanda tecelli 'zuhur' ve 'feyz' kavramları ile aynı anlamda kullanılır. Bu tecellinin iki fonksiyonu vardır: şeyleri varlık sahnesine çıkarma ve hâl-i hazırdaki varlıkların devamını sağlama. Birinci anlamda Allah kendisi dışındaki her şeye tecelli eder, onlar da varlık alanında zahir olurlar. Buna delil, "Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece 'ol' dememizdir. Hemen oluverir."[77] mealindeki ayette 'istediğimiz' kısmı Allah'ın 'şey'e teveccühünü yani tecellisini ifade ederken "ol dememizdir" kısmı 'şey'in tekevvünü anlamına gelir ve nitekim o şey "hemen oluverir". İşte bu var olan şeyin varlığını sürdürebilmesi için Allah'ın sürekli tecellisine ihtiyacı vardır. Zira Allah'ın zuhuru ve tecellisi iledir ki âlem ve içindekiler varlığını sürdürebilmektedir. İbn Arabî, bu durumun kelamcılarca da müsellem olduğunu ve onların "arazların sürekli olmadığı, yenilenme ile devamlılıklarının sağlandı-

[73] *Futûhât* (OY), VIII, 223-224; XII, 171; XIII, 158, 424-425.
[74] 15/Hicr, 85.
[75] *Futûhât* (OY), XIV, 286-287.
[76] *Futûhât* (DS), II, 485.
[77] 16/Nahl, 40.

ğı" fikirlerinin kendi tecelli düşüncesinin benzeri olduğunu ileri sürer.[78] Daha önce geçtiği gibi, varlığı mümkinlerin aslî değil arızi sıfatı kabul etmesi bu durumu destekler mahiyettedir.

Allah'ın, âlemi bir kerede ve bir anda yaratıp bıraktığı fikrini benimsemeyen İbn Arabî, yaratmanın sürekli olduğunu ileri sürer. Ancak bu yaratma cevherin benzerlerini (misl) yaratmak şeklindedir. Zira Allah bir şeyi tekrar tekrar yaratmaz, onun benzerini yaratır.[79] Ulûhiyetninin genişliğinden Allah bir şahısta iki tecelliyi, bir tecellide de iki şahsı birleştirmez.[80] Allah'ın âleme sürekli tecelli etmesine, "O, her an yaratmadadır."[81] mealindeki ayeti delil getiren İbn Arabî, şeylerin sürekli bir hâlden diğer hâle intikal ettiklerini bir şeyin iki zamanda aynı şey olmayıp misli olduğunu, tekrar gibi görünen sürekli yaratılmanın "teceddüd-i emsâl" yani benzerlerin yenilenmesi şeklinde olduğunu anlatır.[82] Benzer bir fikir, hemşehrisi İbn Hazm'da (ö. 456/1064) da vardır. O, Allah'ın sürekli yaratma hâlinde olduğunu belirtir ve buna "halk-ı cedîd" der.[83] Aynı tabiri İbn Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de kullanır ve "İlk yaratmada acz mi gösterdik? Hayır onlar yeni bir yaratma (halk-ı cedîd) hususunda şüphe içindedirler."[84] mealindeki ayeti buna delil getirir. Daha önce geçtiği gibi bunun, Eşarilerin arazların tecdidi görüşü ile paralel olduğunu belirtir.[85] Ona göre ilahî genişliği bilen kimse varlıkta hiç bir şeyin tekrar etmeyeceğini anlar, tekrar gibi görünen, benzerlerdir, aynlar değildir.[86]

2.4. Yaratmada İsimlerin Rölü

Âlemin varlığının ve sürekliliğinin Allah'ın tecellisi ile gerçekleştiği tezi, bu tecellinin nasıl olduğu sorusunu akla getirmektedir. Allah, 'mutlak' olduğuna ve masiva ile hiç bir münasebeti bulunmadığına göre bu tecelli nasıl gerçekleşmektedir? İbn Arabî, burada isimleri devreye sokar ve âlemin yaratılmasında isimlerin aracı kılındığını dile getirir. Ona göre 'şeyler' varlıkla-

[78] *Futûhât* (OY), III, 193-195.
[79] *Futûhât* (OY), II, 256; (DS), II, 303, 427.
[80] *Futûhât* (OY), III, 176; IV, 190-191.
[81] 55/Rahmân, 29.
[82] *Age.*, III, 50-53.
[83] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ' ve'n-Nihal*, Beyrut 1406/1986, V, 54-55.
[84] 50/Kâf, 15.
[85] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 155-156.
[86] *Futûhât* (DS), II, 432.

rının zahir olması için isimleri talep ettiler, bu talep üzerine ortaya çıkan isimler Allah'ın ilminde bulunan misallerine karşı kendilerinde bulunan 'aşk' ile yöneldiler, böylelikle isim-misal (a'yân-ı sâbite) ilişkisi kuruldu.[87]

İbn Arabî, yaratmadaki isim-misal ilişkisini anlatırken bazen çelişkili ifadeler kullanmakla birlikte, ifadelerinin ortak noktaları ele alındığında şöyle bir senaryo ortaya çıkmaktadır: Yaratmada baş faktör 'Allah' ismidir, diğer isimler bunun emri altındadır. Allah, 'zât'tan aldığı talimatları diğer isimlere aktarmak suretiyle zât ile diğer isimler arasındaki münasebeti sağlar. Yaratmada etkin isimler sırasıyla, 'Alîm', 'Mürîd', 'Kâdir', Allah isminin emrinde âlemin yaratılmasını gerçekleştirir.[88] Böylece yaratılan âlem, 'Rab' isminin 'imam'lığı ve 'Müdebbir' ve 'Mufassıl' isimlerinin vezirliğinde bir birim tarafından tanzimi ve düzeni sağlanır[89] ve yaratma işi tamamlanmış olur. Bu kurguya delil olarak, "O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için (mahlukat ile ilgili) işi düzenleyip ayetleri açıklamaktadır."[90] mealindeki ayeti delil getirir. İbn Arabî bu durumu şöyle hikâye eder: "Bütün isimler 'müsemma hazreti'nde toplandı. 'Bu aynlar nasıl zahir olacak, hükmümüz ve sultamız nasıl açığa çıkacak?' diye sordular. Bunun üzerine hepsi 'Bâri" ismine sığındı. O, bunları 'Kâdir' ismine, o da 'Mürîd' ismine gönderdi. 'Mürîd' ismi onları 'Alîm' ismine sevk etti, o da bir üstü olan 'Allah' ismine başvurmalarını söyledi. Böylece hepsi Allah isminin makamında toplandı. Allah ismi kendisinin 'delil' olduğunu 'medlûl'e (müsemmâ) danışması gerektiğini bildirdi. 'Müsemmâ' olan 'zât' ile görüşen Allah ismi 'Mütekellim' ile çıkageldi. 'Mütekellim' onlara 'Müsemmâ'nın dediklerini tercüme etti. Bütün bunların akabinde Alîm, Mürîd, Kâil, Kâdir isimlerinin taalluku (tecellî) ile "ilk mümkin" zahir oldu.[91] İbn Arabî bu senaryoyu Nahl suresinin 40. ayetine dayandırır ve ayeti, "bizim sözümüz" anlamında gelen *kavlunâ*'daki 'nûn'un 'zât'ı temsil ettiğini, bunun yaratmada birinci safha olduğunu, ayetin "biz istediğimiz zaman" ibaresinin ise 'irade'nin taalluku olan ikinci saf-

[87] *Futûhât* (OY), II, 128; (DS), III, 171.
[88] *Futûhât* (OY), II, 131; IV, 342-345; V, 92-97; (DS), II, 292; III, 171.
[89] *Futûhât* (OY), II, 126-128; V, 92-97.
[90] 13/Ra'd, 2.
[91] *Futûhât* (OY), V, 92-95.

hayı oluşturduğunu, üçüncü safhanın ise "kün=ol" emriyle gerçekleştiğini dile getirir. Bu durumda yaratma;

Zât →Mürîd→ Kâil+Kâdir üçlüsü ile gerçekleşmiş olmaktadır.[92]

Buradan şu sonuç da ortaya çıkmaktadır ki âlemin yaratılış amacı isimlerin gücünün (sulta) ortaya çıkması içindir. Zira âlem ona göre Hakk'ın bostanıdır, isimler de o bostanın Allah adına malikleridir ve her bir ismin orada hissesi vardır. Aksi bir durum Ebû Bekr İbnu'l- Arabî'nin (ö. 543) de belirttiği gibi[93] makdursuz kudretin merzuksuz râzıkın... olmasını gerektirir ki bu durum isimlerin muattal (işlevsiz) olması sonucunu doğurur.[94] Bu düşünce, âlemde Allah'ın ismi kadar 'şey' vardır veya âlemde olan şeyin sayısı kadar ilahî isim vardır faraziyesi[95] ile paralellik arz etmektedir.

İbn Arabî, bu düşüncesinin sıhhatini keşf ile tespit ettiğini belirtir ve düşüncesini, 'kenz' hadisi diye meşhur olan, "Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve halkı yarattım."[96] sözüyle destekler.[97] "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk/ibadet etsinler diye yarattım."[98] mealindeki ayeti de aynı şekilde delil getirir, 'cin' kelimesini "görülmeyen her şey" olarak anlar ve ayetteki 'insan'ı âlemin görülen kısmına, 'cin'ni ise görülmeyen kısmana karşılık getirmek suretiyle ayeti bütün yaratılmışları içine alacak bir genişlikte yorumlar. Bütün âlemin Allah'a boyun eğdiğine de, "Sonra buhar hâlinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye 'İsteyerek veya istemeyerek gelin.' dedi. İkisi de 'İsteyerek geldik.' dediler."[99] mealindeki ayeti delil getirir.[100] Sonuç olarak Allah, âlemi, isimlerinin gücü, onlar vasıtasıyla da kendi gücü ortaya çıksın ve bilinsin diye yaratmıştır.

[92] İbn Arabî, *et-Tenezzulâtu'l-Mevsiliyye*, Kahire 1986, s. 117; a. mlf., *Kitâbu'l-Hak*, vr. 16a; a. mlf., *Kitâbu'l-Meşâyil*, vr. 60a.

[93] Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, nşr. Ammâr Tâlibî, Cezayir ts., s. 189.

[94] *Futûhât* (OY), II, 229; a. mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, s. 112, 119.

[95] *Futûhât* (OY), I, 51-52; II, 124-125.

[96] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 173. Aclûnî, hadisi, İbn Teymiyye, Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyûtî'nin Hz. Peygamber'in sözünden saymadıklarını nakleder. Ali el-Kârî'nin ise manasının, "Ben, insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım." (51/Zâriyât, 56) mealindeki ayet ile sahih olduğunu ve ayetteki "li ya'budûn" lafzının "bilsinler diye" anlamına gelen "li ya'rifûn" manasında olduğunu belirtir.

[97] *Futûhât* (DS), II, 399.

[98] 51/Zâriyât, 56.

[99] 41/Fussilet, 11.

[100] *Futûhât* (OY), II, 228.

3. Yaratılış Serüveni

Allah-âlem ilişkisinde olduğu gibi varlığın yaratılış hiyerarşisinde de İbn Arabî nüzul ya da tenezzülü öngörür. Ona göre Allah bütün isim ve sıfatlardan uzak, hiç bir kayıt kabul etmeyen mutlak makamındadır. "Hiç bir şey yokken Allah vardı."[101] hadisi buna delildir. "Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmek istedim ve âlemi yarattım." hadisi gereği Allah âlemi yaratmayı diledi. İşte Allah'ın tenezzül ettiği bu makama "'amâ makamı" denilir. O, bu kelimeyi şu hadisten alır: "Ebû Razîn Hz. Peygamber'e, 'Allah mahlukatı yaratmadan önce nerede idi?' diye sordu. O da, 'Üstünde ve altında hava olmayan 'amâda idi.' diye cevap verdi."[102] "Hakikat-i külliye" de denilen bu 'amâda, felsefecilerin 'heyûlâ' dedikleri 'hebâ' oluştu. Hebâ, kendisinde bütün varlıkların suretlerinin gizlendiği bir ortamdır. Allah'ın tecellisi bu gizlilikleri şeylerin istidadına göre ortaya çıkarır. İbn Arabî bu oluşumları nikâh teziyle açıklar ve ilk yaratılanın 'akıl' olduğunu, bundan nefs-i küllînin zuhur ettiğini, bu ikisinin nikâhından cism-i küllînin doğduğunu ileri sürer ki cism-i küllî diğer cisimlerin anası durumundadır.

3.1. 'Amâ

Sözlük anlamı 'örtü', 'bulut', 'toz' olan[103] *'amâ*, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde anahtar terimlerden biridir ve bu tabiri, –az önce de geçen– "Ebû Razîn Hz. Peygamber'e, 'Allah mahlukatı yaratmadan önce nerede idi?' diye sordu. O da, 'Üstünde ve altında hava olmayan 'amâda idi.' diye cevap verdi."[104] hadisinden alır ve şöyle bir açıklama getirir: "Araplara göre "amâ' "üstünde ve altında hava bulunan ince bulut" anlamına gelir. Hz. Peygamber onlara, 'amâ demekle meseleyi, yabancısı olmadıkları bir kelime ile zihinlerine yaklaştırmış, "altında ve üstünde hava olmayan" ifadesi ile de aradaki benzerliği ortadan kaldırmıştır. Böylelikle 'amâ, Allah'ın oluş (keynûnet) ile vasıflandığı ilk mertebedir.[105]

Ona göre 'amâ, Allah ile mahlukat arasında berzahtır. Bunun

[101] Buhârî, "Bed'ü'l-Halk", 1; Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, Beyrut 1410/1990, I, 584.
[102] Tirmizî, "Tefsîr", 12; İbn Mâce, "Mukaddime", 13; Ahmed b. Hanbel, IV, 11, 12. Tirmizî'nin değerlendirmesine göre hadis hasendir ve senedi sahihtir.
[103] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "'amâ" md.
[104] Bkz. dip. 92
[105] *Futûhât* (DS), II, 310.

iki yönü vardır: Allah'a bakan yönü, âleme bakan yönü. Bundan dolayı 'amâya, "Hak demek de âlem demek de uygun olur." Zira 'amâ, bir nevi ulûhiyetin sonu, me'lûhun başlangıcıdır.[106] 'Amâ için İbn Arabî birçok değişik isim kullanır: "el-hakk el-mahlûk bih", "el-hayâlü'l-mutlak", "aynü'l-berzah", "mertebetü'l-insâni'l-kâmil", "hakîkatü'l-hakâik"... "el-Hakîkatü'l-külliye" tabirini de çoğu kez bu manada kullanır.[107]

Allah'ın mahlukata yönelik ilk tenezzül makamı olan 'amâ, Allah ile âlem arasında geçiş alanıdır; O'nun zahiri, zarfı ve perdesidir. İşte bu makamda Allah, 'Taaccüb', 'Dıhk' gibi kevni isimlerle isimlenirken, mümkinler 'Alîm', 'Kâdir' gibi ilahî isimlerle isimlenir.[108] 'Amâ, Allah'ın nefesinin aynıdır, yani O'nun nefesinden yaratılmıştır. Bundan dolayı da "nefesü'r-rahmân" ismini almıştır. Yine bu makamda her şey hak diye isimlendirilmiştir, zira onlar da Rahmân'ın nefesindendir. Bundan dolayı 'amaya "el-hakk el-mahlûk bih" denilmiştir.

Bütün kâinatın suretini kabul eden, hayal-i mutlak olan 'amâ, âlemin cevheridir, çünkü âlem, hayal içinde zahir olur. Bundan dolayıdır ki bütün âlem hayaldir. Hakikat-i külliye olan 'amâ, bölünme ve parçalanma kabul etmeyen, kadim bir mevcuttur. Bütün âlem bundan icat edilmiştir. "Bu icat nasıl olmuştur?" sorusuna İbn Arabî, bunun tedrici gerçekleştiğini, ancak bu tedriciliğin zamana değil rütbeye bağlı olduğunu belirtir. Zira bu makamda zaman yoktur ki herhangi bir şey diğerine göre önce olabilsin. Buradaki öncelik ve sonralık rütbe bakımındandır.[109] 'Amâda önce "ervâh-ı mutahhara" denilen ruhlar, sonra cinslerin suretleri zahir oldu, bunun akabinde de şahıslar zahir oldu.[110] Meleklerin de bu 'amâda yaratılan akıllar olduğunu ileri sürer.[111] İşte bu hakikat-i külliye zemininde diğer mahlukatın ana maddesi olan felsefecilerin 'heyûlâ' dedikleri 'hebâ' oluştu. Ancak hebâ, ilk yaratılmış olan "akl-ı evvel" ile "nefs-i küllî"nin nikâhının sonucunda doğmuştur.[112]

[106] *Futûhât* (OY), I, 190; II, 224; XII, 223.
[107] Bkz. *age.*, II, 224-225; (DS), II, 310, 311, 313, 422; ayrıca bkz. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, "'amâ" md.
[108] *Futûhât* (OY), I, 190; (DS), II, 210, 310, 313; III, 310; a. mlf., *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye*, s. 31; a. mlf., *Kitâbu'l-Meşâyil*, vr. 53.
[109] *Futûhât* (OY), II, 222-225; VI, 58; XII, 230.
[110] *Futûhât* (DS), II, 310, 313.
[111] *Age.*, II, 422.
[112] *Futûhât* (OY), II, 226-227.

3.2. Akıl ve Nefs

İbn Arabî aklı üç farklı anlamda kullanmaktadır: a) Akl-ı evvel, b) Hakikat-i Muhammediyye, c) Her insanda bulunan meleke.[113] Varlık bakımından birinci dereceden öneme sahip olan akl-ı evveldir.

Ona göre akıl, ilk yaratılan varlıktır ve nefes-i rahman olan 'amâda Allah'ın ruhundan üflemesi ile yaratılmıştır. O, "Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman..."[114] mealindeki ayet ile "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır."[115] hadisini buna delil getirir. Bu durumda akıl, hayal-i mutlak içinde zahir olan ilk varlık hüviyetini kazanmıştır. O, felsefi bir terim olan akl-ı evveli İslam literatüründeki 'kalem' karşılığında kullanmaktadır. Nitekim akl-ı evvelin kalem-i a'lâ olduğunu özenle vurgularken bunun akl-i garîzî ve akl-ı ekber olduğunu da öne sürer. Yukarıda İbn Arabî'nin, aklı, üç değişik anlamda kullandığı vurgulanmıştı. Akl-ı evvele akl-ı ekber deme sebebini açıklarken, bu aklın, diğer bütün akılların kaynağı olduğunu, diğer bir deyişle onun dışındaki bütün akılların bundan zuhur ettiğini söylemesi bu duruma vuzuh kazandırır.[116]

Nefis ise akıldan sonra yaratılan ikinci varlıktır. Bâis isminin tecellisi ile akıldan yaratılmıştır. Böylelikle akıl onun varlık sebebi olmuştur. İbn Arabî, bu ikili ile hayat ve ilim sıfatları arasında benzerlik kurar. "Nasıl ki hayat ilmin varlık şartı ise akıl da nefsin varlık şartıdır." der ve Allah'ın, Hayat sıfatına nispetle akl-ı evveli, İlim sıfatına nispetle de nefs-i küllîyi yarattığını belirtir.[117]

İbn Arabî, akl-ı evvelde olduğu gibi nefs-i küllîye de İslami elbise giydirmeye özen göstermiş ve bunun "levh-i mahfûz" olduğunu öne sürmüştür.[118] Ancak içerik bakımından bunda özellikle İhvân-ı Safâ'nın etkisi bariz olarak görülmektedir. Zira onlar da akl-ı evveli ilk varlık, nefs-i küllîyi ikinci varlık olarak de-

[113] Bkz. *Futûhât* (OY), II, 226, 312-316; IV, 342-345; XII, 251; a. mlf., *Tenbîhât*, s. 27; a. mlf., *et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye*, s. 34-35.

[114] 15/Hicr, 29.

[115] Aclûnî bu hadisin ittifakla uydurma olduğunu zikreder. *Keşfu'l-Hafâ*, II, 309. Bunun benzeri olan, "Allah'ın ilk yarattığı şey senin nebinin nurudur, Ey Câbir!" hadisi hakkında uydurma olduğuna dair Aclûnî bir bilgi getirmese de (bkz. *age.*, II, 311-312) Nâyif el-Abbâs bunu batıl sayar. *Tehzîbu Hâşiyeti'l-Beycûrî alâ'l-Cevhere*, s. 48.

[116] *Futûhât* (OY), II, 90-94, 236, 251, 312-316; XII, 251; (DS), II, 421, 422.

[117] *Futûhât* (OY), IV, 342-345; (DS), II, 427, 429.

[118] *Futûhât* (OY), II, 236; (DS), II, 427.

değerlendirirler. İbn Arabî'nin "Diğer suretler nefs-i küllîden üflenen ruhla şekillenir." sözü ile İhvân'ın "Nefs-i küllî ayüstü ve ayaltı âlemde etkindir." ifadeleri arasındaki benzerlik bu etkinin boyutunu gösterir.[119]

Akl-ı evvel ile nefs-i küllî arasında iki tür ilişki vardır: bilgi ve varlık. Bilgi bakımından nefs-i küllî bütün bilgilerini akıl vasıtasıyla alır.[120] İbn Arabî'nin akla karşılık kalemi, nefse karşılık ise levhi getirmesi bu duruma uygun düşmektedir. Zira kalem kendinde bulunan bilgileri levhin üzerine yazar. Ontolojik ilişki ise İbn Arabî'nin bu iki varlık arasında 'nikâh' öngörmesidir. Daha önce İbn Arabî, her şeyin çift çift yaratıldığını ifade eden ayetten hareketle, âlemde cereyan eden olayların iki şey arasında meydana gelen aşkın evliliğe dönüşmesi sonucu tevâlüd şeklinde meydana geldiğini, bu durumun ilk olarak akl-ı evvel ve nefs-i küllî arasında cereyan ettiğini belirtir. Nitekim akıl ile nefsin bu birlikteliğinden tabiat ve hebâ doğmuştur.[121]

Nefis, oluş sürecinde kendisinden sonraki bütün oluşların kaynağıdır ve ilmî ve amelî olmak üzere iki tür fonksiyon icra eder. İlmî fonksiyonu, akıldan gelen bilgileri değerlendirip amel boyutuna taşıması, amel fonksiyonu ise bu bilgileri potansiyelden fiile dönüştürmesidir. Yani olgu ve oluşlar, nefs ile hebâ zemininde şahsi varlık elbisesine bürünür.[122]

3.3. Tabiat

İbn Arabî, 'tabiat'ı nefis ile hebâ arasında bir yerde sayar ve tabiatın, nefisten başlamak üzere hebâyı da içine alacak bir genişlikte olduğunu vurgular. O, akıl ile nefsin tezevvücünden ilk doğanın tabiat, ikinci doğanın hebâ olduğunu belirtir. Buna göre tabiat, nefsin dûnunda, hebânın fevkinde bir konuma sahiptir. Tabiatın hararet, bürûdet, yûbûset ve rutubetten oluşan dört unsurunun olduğunu, bunların ilk ikisinin fail, diğerlerinin ise münfail konumunda bulunduğunu zikreder.[123]

[119] Bkz. İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 541; III, 190, 328. *Futûhât* (OY), II, 314, (DS), II, 427, 429; ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetu't-Te'vîl*, Beyrut 1983, s. 172; Enver Uysal, *İhvan-ı Safa'da Tanrı ve Tanrı-Kainat İlişkisi*, s. 71.

[120] *Futûhât* (OY), II, 90-91, 236.

[121] *Age.*, II, 312-316; III, 101-102.

[122] *Age.*, II, 226-227, 314; (DS), II, 427, 429.

[123] *Futûhât* (OY), II, 312-316; IV, 161; 744-745; XIV, 437-438; (DS), III, 99.

Ancak tabiatın mahiyeti konusunda bilgi vermez. Unsurlarını vermesinden ve bütün 'şeyler' içine alacak genişlikte görmesinden, içinde kevn ve fesadın cereyan ettiği tabiatı kastetmesi muhtemel olduğu gibi; "hebâ ile nikâhından cism-i küllînin doğması" verisine bakıldığında makulat türünden bir varlık olduğu sonucuna da varılabilir ki isabetli olan da budur, zira ona göre maddi âlem cism-i küllî ile başlar.

3.4. Hebâ

Lügatte "ince toz" anlamına gelen[124] 'hebâ' Kur'an'da iki yerde yukarıdaki sözlük anlamında geçer.[125] Ibn Arabî, hebâyı, akl-ı evvel, nefs-i küllî ve külli tabiattan sonra dördüncü mertebede sayar.[126] Ona göre hebâ, haricî varlığı olamayan makul varlıktır. İbn Arabî, bu ismin Ali b. Ebû Tâlib'den (ö. 40/661) nakledildiğini ileri sürmekle birlikte kaynak vermez. Hebâ için 'anka' ismini de kullanır ve buna felsefecilerin 'heyûlâ' dediklerini zikreder. Bunun ayni varlığının bulunmadığını ve Hakk'ın "göklerin ve yerin nuru" olmasını insan zihninin kavrayamayacağını, ancak, "O'nun nurunun misali mişkât gibidir."[127] misali ile zihnin algılamasının mümkün olması gibi bunun da misal ile idrak olunabileceğini belirtir.

Hebâ, hakikat-i külliyeye ilahî tecellinin düşmesi sonucu 'Âhir' isminin teveccühü ile oluşmuştur. O, bunu usta-duvar istiaresi ile anlatır. Ustanın veya ressamın duvara saçtığı kireç hebâdır, her şeyin sureti burada oluşur. Nasıl ki ressamın duvarın üzerine yaptığı herhangi bir suret görünürse, tecellinin vuku bulması ile hebâda bulunan şeyler açığa çıkar, her şey kendi istidadına göre aldığı tecelli ile zahir olur. İşte bu tecelliye en yakın olan "Hakikat-i Muhammediyye"dir.[128]

Hebânın varlık sebebi kalem ve levhtir. Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî, oluşumları 'nikâh' faraziyesi ile anlatır. Kalem dediği

[124] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "hebâ" md.; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "hebâ" md.

[125] "Yaptıkları her işin önüne geçtik de onu saçılmış toz zerreleri (hebâ) hâline getirdik." (25/Furkân, 23), "Dağlar parçalanıp dağılmış toz zerreleri (hebâ) hâline geldiğinde..." (56/Vâkıa, 5-6).

[126] *Futûhât* (DS), II, 431-432, 433; ayrıca bkz. Curcanî, *et-Ta'rifât*, "hebâ" md., Tehânevî, *Keşşâf*, "hebâ" md.

[127] Bkz. 24/Nûr, 35.

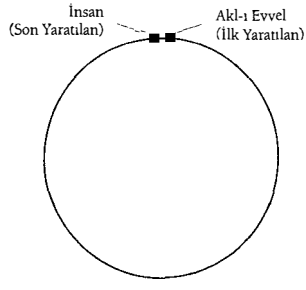
[128] *Futûhât* (OY), II, 226-227, 236, 312-316; (DS), II, 422, 431-434; a. mlf., *Mu'cemu İstılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 68.

akl-ı evvel ile levh dediği nefs-i küllînin nikâhından hebâ ve tabiat doğmuştur. Tabiat erkek, hebâ dişidir; bu ikisinin nikâhından da cism-i küllî doğmuştur ki o, bu nikâhın gerçekliğinin bulunmayıp akli bir durum olduğunu da eklemeyi ihmal etmez.

3.5. Cism-i Küllî

Nefs, akl-ı evvelden aldığı bilgileri hebâya suretler olarak yansıtır, bu suretler tabiatın dört unsuru ile birleşerek cisim hâline dönüşürler.[129] İşte bu, cism-i küllîdir ve a'yandan ilk yaratılandır. 'Zâhir' isminin tecellisi ile yaratılması da onun ayni varlığının olduğunu gösterir, zaten Allah külli cismi hebâ cevherinden yaratmıştır.[130]

Cism-i küllîden sonra dokuz felek yaratılmış, bunların hareketinden dünya ve içindekiler oluşmuştur. Birinci feleğin hareketi ile cennet, ikinci feleğin hareketi ile cehennem oluşmuştur. Dünya ise hem cennet hem de cehennemin özelliklerini bünyesinde taşır. Zira dünya azap ve nimetin kendisinde bulunduğu bir alandır. Hâlbuki cennetin tamamı nimet, cehennemin tamamı ise azaptır. Allah dünyayı ve içindekileri, havayı, suyu, ateşi, bitkileri, hatta tüm cinsleri yarattıktan sonra 'insan'ı yaratmış ve onu 'halife'si kılmıştır.[131] İbn Arabî, bu son yaratılan insanla birlikte yaratılış dairesinin tamamlandığını, bu tamamlanma noktasında insanın ilk yaratılan vasfını haiz olan akl-ı evvel ile aynı yerde buluştuklarını ve yaratmanın kemale erdiğini belirtir.[132] (bkz. Şekil 3).



ŞEKİL 3

[129] *Futûhât* (OY), II, 226-227.
[130] *Age.*, II, 236-237; (DS), II, 433-434.
[131] *Futûhât* (OY), II, 236-247; III, 95-96.
[132] *Age.*, II, 251. Bu konunun değerlendirmesi için bkz. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 166-171.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İNSAN-I KÂMİL

1. İnsan

Eskiler insanı "hayvân-ı nâtık" yani "düşünen canlı" şeklinde tanımlamışlardır.[1] Mantıkta bir şeyin tanımı yapılırken tanımı yapılan şeyin cins-i karîbi (yakın cinsi) ile fasl-ı karîbi (yakın ayrım) alınarak ağyarını mani, efrâdını câmi (ilgisiz olanları bırakıp ilgili olanları almak şeklinde) bir tarif oluşturulur. Demek oluyor ki "canlı olmak" insanın cins-i karîbi, "düşünen olmak" ise fasl-ı karîbidir. Düşünme sıfatı ile insan, diğer canlı cinslerinden ayrılmış ve kendine özgü bir konum kazanmıştır. Yaratılmışları; insan, cin, melek ve cansız varlıklar (cemâdât) olmak üzere dört sınıfa ayıran İbn Arabî de tarifte geçen 'düşünme' özelliklerine göre bunları iki gruba ayırır: insan ve cin. Bunlar, akılları ve şehvetleri bulunduğundan düşünebilen, düşüncelerini eyleme dönüştüren ve sonuçlarından da sorumlu olan varlıklardır. Melek ve cemadat (cansız varlıklar) ise bu tür özelliklerden yoksundurlar.[2] İnsan düşünebilen bir canlıdır, ancak bu eylemini yerine getirebilmesi için bazı donanımlara sahip olması gerekir. Bu donanımı Allah Teâlâ ilk yarattığında insana kazandırmıştır: "Allah, Âdem'e isimlerin tümünü öğretti."[3] Burada sözü edilen sadece ilk insan Hz. Âdem değil, onun şahsında bütün insanlardır. Yani âdem demek aslında insan demektir. Nitekim biz Türkçede bile âdemden bozma 'adam' kelimesini

[1] Curcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts., s. 38.
[2] İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, ts., Dâru Sâdır, III, 65, 99.
[3] 2/Bakara, 31.

'insan' anlamında kullanmaktayız. Aslında her bir insana yaratılış esnasında Hz. Âdem'e yapılan muamele yapılmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'e, "Seni yaratan Rabbinin adıyla oku!"[4] buyrulduktan sonra, "Oku! O sana kalemle yazmayı öğretti."[5] buyrulmuştur. Aslında Hz. Peygamber ne okuma biliyordu ne de yazma. Okuması gereken daha önce, "Allah Âdem'e isimlerin tümünü öğretti."[6] ayeti gereği kendisine öğretilen –tabiri caizse– zihnine yazılan şeylerdi.

Şu bir gerçek ki insan, Allah'ın kelamını dillendiren bir varlıktır, bir nevi Allah'ın Kelam sıfatı kendisinde tezahür etmekte yani o sıfatın mazharı olmaktadır. Diğer bir tabirle kelâm-ı ilâhî ile mecazen sıfatlanmaktadır. İşte İbn Arabî, Allah'ın bütün sıfatlarının tecellisi ile yaratılan ve küçük âlem olan bu insanı, potansiyel olarak kendisinde bulunan söz konusu sıfatları tezahür ettirdiğinde insan-ı kâmil olarak nitelemektedir. Onun metafizik sisteminde insan-ı kâmilin varlık, marifet ve ahlak olmak üzere üç boyutu vardır.

2. Varlık Boyutu

İbn Arabî, insan-ı kâmili hem akıl hem de Hakikat-i Muhammediyye anlamında, başka bir deyişle söz konusu üç terimi birbiri yerine kullanır.[7] Nitekim onun ünlü takipçi ve şarihlerinden Cîlî, "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır."[8] ve "Allah'ın ilk yarattığı şey nebinin nurudur ya da ruhudur."[9] hadislerinden hareketle, Peygamber'in ruhunun akl-ı evvel olduğunu ve Allah'ın bütün hakikatleri bunda topladığını ileri sürer. Bu söylediklerine, "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir."[10] hadisini de destek getirir.[11] Zaten İbn Arabî de daha önce geçtiği gibi akl-ı evvel ile kalem-i a'lânın aynı şey olduğunu söylemektedir. Bu durumda Hakikat-i Muhammediyye, Nûr-i Muhammedî, Rûh-i Muhammedî, kalem, akl-ı evvel ve insan-ı kâmil aynı anlamda kullanılan farklı kavramlardır.

[4] 96/Alak, 1.
[5] 96/Alak, 4.
[6] 2/Bakara, 31.
[7] İbn Arabî, *Futûhât* (OY), II, 226.
[8] Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, Beyrut 1405/1985, s. 82.
[9] Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, nşr. Yûsuf Zeydân, Beyrut 1405/1985, I, 265.
[10] Şevkânî, *el-Revâidu'l-Mecmûa fi'l-Ahâdîsi'l-Mevdûa*, Beyrut 1392, s. 478.
[11] Cîlî, *Şerhu Muşkilâti'l-Futûhâti'l-Mekkiyye*, Kahire 1992, s. 67-88.

Tasavvuf çevrelerinde insan, ruh ve ceset olmak üzere iki boyutlu değerlendirilir. İbn Arabî buna insanın misal âlemindeki prototipini de ekler. Buna göre insan, misal âlemindeki modeline göre ruh ve cismin imtizacı ile varlık sahnesine intikal eder.[12]

İnsan-ı kâmil: Ruhlar
Misaller
Cisimler

Ruh, İbn Arabî'ye göre mücerrettir, cevher-i ferddir, mürekkep değildir. Zira mürekkep olsa bir kısmı bilen, bir kısmı bilmeyen olurdu. Cisim gibi bölünme, parçalanma ve eksilme özellikleri yoktur.[13] Aslında ruh ilahî hazrette tektir ve bilkuvvedir. Âlem-i halka intikal ettiğinde bilfiil hâle geçer ve çoğalır. Bu, divitteki mürekkep gibidir: Divitte toplu hâlde, tek ve yazı olma kabiliyetinde potansiyel bir mürekkep vardır. Yazmaya başlanıldığında bu mürekkep bilfiil hâle geçer ve tek tek harfler hâlinde gerçekleşir ve çoğalır.[14]

Söz konusu cevher-i ferd hâlinde ruh ne acıları ne de lezzetleri hisseder. Buna Beyazid-i Bistâmî'nin, "Bir zamanlar gülerdim ve ağlardım, şimdi ise ne gülüyorum ne de ağlıyorum." sözünü destek olarak getirir.[15] Zira ruhlar acı ve lezzeti bedene tabi olarak algılar. Çünkü onlar bedenlere tabidir, tersi olan bedenler ruhlara tabi değildir.

Ruhlar, ölümlülerin ruhları ve ölümsüzlerin ruhları olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan ölümlülerin ruhlarına rûh-i müdebbire, diğerine ise rûh-i tesbîh denilir. İnsan ve cin gibi mükellef varlıkların ruhları rûh-i müdebbire, meleklerin ruhları ise rûh-i tesbîhtir.

Ruhlar yaratıldığında kâmil, baliğ, akıllı ve arif gibi sıfatlarla donatılmış, Allah'ın birliği ve rububiyyet fikri onlara aşılanmıştır. Bu, onların fıtratıdır, bunun bozulması "Her doğan fıtrat üzere doğar, anne babası onu ya Hristiyan ya Yahudi ya da Mecusi yapar."[16] hadisi gereği çevre şartlarından kaynaklanır.[17]

[12] *Futûhât* (DS), III, 279.
[13] *Futûhât* (DS), II, 690.
[14] *Futûhât* (DS), III, 12.
[15] *Futûhât* (DS), III, 85.
[16] Ebû Dâvûd, "Sunne", 18.
[17] *Futûhât* (DS), II, 690.

Cisim ise ruhun bineği durumundadır. Yukarıda geçtiği gibi ruh cisme bağlıdır, ancak cismin devamlılığı da ruh iledir, onun ayrılmasıyla cisim çöker.

Sözü edilen ruh ile cismin buluşup insan olarak belli bir heyette ve şekilde ortaya çıkmadan önce misali yani modeli Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur. Bu mevcudiyet hâli Allah'a göredir, bize göre şey bu hâlde yoktur, diğer bir ifade ile yok hâlindedir. Varlık sahnesine intikal ettiğinde haricî varlık (bize göre) kazanmış olur. İşte söz konusu yok hâline, şeyin misali denmektedir. Bu üçünün (misal, ruh, ceset) birleşmesinden haricî varlığı ile 'insan' ortaya çıkar.

İşte bu unsurlara sahip bulunan insanın yaratılmasını İbn Arabî şöyle anlatır: Allah Teâlâ insanın kemal üzere yaratılmasını murat edince, huzurunda onu cem etti ve ona âlemin bütün hakikatlerini verdi. Bütün isimleriyle ona tecelli etti. Böylelikle o, ilahî ve kevni suretini haiz oldu. Onu, âlemin (âlem-i kebîr) ruhu kıldı. Yani cesetteki organlar için ruh ne anlam ifade ediyorsa, âlemdeki diğer varlıklar için de insan o konumdadır. Ruh nasıl ki cesetten ayrıldığı takdirde ceset ölüyorsa insan da âlemden ayrıldığında âlem ölür.[18]

Bu şekilde yaratılan insan yani âdem, "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı."[19] hadisi gereği Allah'ın suretidir. Bazıları bu hadisi, "Allah, Âdem'i Âdem'in kendi suretinde yarattı." şeklinde yorumlarken, İbn Arabî buna itiraz eder ve "suretin Allah'ın sureti olduğunu" iddia eder.[20] Ancak bu 'suret', Allah'ın bizzat zâtının sureti mi, yoksa Allah için mertebeler öngördüğüne göre başka bir mertebesinin sureti midir? İbn Arabî sık sık Allah'ın zât mertebesinde müstağni ve mutlak olduğunu, hiç bir şeyle ilişkisinin olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda suret zâtın sureti olamaz. Yine İbn Arabî, Allah'ın yaratılmışlarla ulûhiyet mertebesinde ilişki kurduğunu söylemek suretiyle bu suretin ulûhiyet sureti olduğu yolunda ipucu verir. Zaten ona göre insan, Allah'ın bütün isimlerinin tecellilerinin toplamından ibarettir. Bütün isimlerin toplamı da ulûhiyet makamını oluşturmaktadır. Böylelikle insan-ı kâmil ile ulûhiyet birebir

[18] *Futûhât* (DS), II, 468.
[19] Aclûnî, *age.*, I, 455.
[20] *Futûhât* (OY), III, 325.

örtüşmektedir, yani insan isimlerin suretidir. Bu isimlerin her biri Allah'ın sonsuz ilminde bulunan insanın ayn-ı sâbitine tecelli ederek onu varlık sahnesine taşıdıklarına göre gerçek suret Allah'ın ilmidir. Nitekim İbn Arabî'nin kendisi, "İlim Allah'ın zâti sıfatıdır, Allah'ın ilmi suretidir ve Allah Âdem'i bu suret üzere yaratmıştır." der[21] ve hadiste geçen 'suret', bazılarının iddia ettiği gibi Allah'ın değil de Âdem'in sureti şeklinde yorumlanmış olsa bile neticenin değişmeyeceğini ileri sürer.

Sonuçta insan Allah'ın ilminde bulunan modelin bu âleme yansımasıdır yani yok hâlindeki (ayn-ı sâbit) insanın var hâline intikalidir. Gayb âlemindeki suret ile şehadet âlemindeki suret arasında bir farktan söz edilemez. Burada hâl (duruş) bakımından bir değişim söz konusudur.[22] Nitekim Ebû Hanîfe de şeylerin yok ve var hallerinin ve bu haller hakkındaki Allah bilgisinin değişmeyeceğinden söz eder.[23] Zaten İbn Arabî'ye göre var olma ya da yok olma bize göredir. İlm-i ledünde böyle bir durum söz konusu değildir. Şeyler var ya da yok olmaz, bir durumdan diğer duruma intikal eder.

Ona göre iki tür varlık vardır: vacip ve mümkin. Vacip, yok olması ihtimali asla bulunmayan ya da nispi de olsa durumu asla değişmeyen yani bir yerden bir yere intikalinden söz edilemeyen varlıktır. Mümkin ise var hâli ile yok hâli eşit olan, durumu bir tercih edicinin iradesine bağlı olandır. Tercih edici var olmasını dilerse varlık sahnesine intikal eder, yok hâlinde kalmasını dilerse o hâl üzere kalır. Tersi olan, var hâlinde bulunan mümkin varlıklar için de aynı ilke geçerlidir. Şayet tercih edici yok olmasını dilerse yok hâline intikal eder, var hâlinde kalmasını dilerse o hâl üzere kalır.

İnsan bu varlık kategorisinden mümkinler tarafında bulunur. Tercih edici olan ilahî hazret, onun varlık sahnesinde yerini almasını dilediğinde varlık sahnesine intikal eder ve duyusal bir varlığa dönüşür. İnsanı önemli kılan onun misali ya da yapısı değil, söz konusu intikal anında bütün ilahî isimlerin ona tecelli etmeleri sonucu büyük âlemin bir kopyası (zübde-i âlem)

[21] *Futûhât* (OY), XIII, 127.
[22] *Futûhât* (OY), XIII, 128-129.
[23] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (*İmam Azam'ın Beş Eseri*, trc. M. Öz ile birlikte, İstanbul 1981), s. 59.

şeklinde, diğer bir deyişle bütün ilahî isimlerin kopyası şeklinde haricî âlemde yerini almasıdır. Bütün ilahî isimlerin tevecc üh ettiği bir varlıkla diğerleri arasında önemli bir farkın bulunması da gayet doğaldır.[24]

Burada karışık gibi görünen bir noktanın açıklığa kavuşturulmasında yarar vardır. İnsanın bu şekilde bir niteleme ile anlatılmasında bazen Rabbin rablığı ile kulun kulluğu bir birine karıştırılmaktadır. İnsanı yüceltelim derken Allah'ın ilahlığını gölgeleme, diğer bir ifade ile ilahî alana müdahale etme gibi sakıncalı bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumu iyi fark eden İbn Arabî ünlü eseri *Futûhât*'ta sık sık, "Allah ile yaratılmışlar ya da mümkinler arasında hiç bir münasebet yoktur." ifadesini kullanır. Bu takdirde şöyle bir soru akla gelir: Madem Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir münasebet yoktur, söz konusu suretin Allah'ın sureti olduğu, insanın yoktan yaratılmayıp yok hâlinden var hâline intikal ettiği iddiası insanın Tanrı ile irtibatlandırılması değil midir? Bu probleme İbn Arabî'nin sistemi açısından bakıldığında problemin hiç de karmaşık ve çözümsüz olmadığı kolaylıkla görülebilir. Zira o, varlığı tek bir varlık olarak görür. O da vacip olan Allah'ın varlığıdır. İkinci tür varlık olan mümkinin varlığı izafi ya da ödünç verilmiş bir varlıktır. Çünkü yokluk mümkinin asli niteliğidir. Varlık hâline geçmesi Allah'ın ona kendi varlığından bağışta bulunmasıyladır. Ne kendi kendine var olmakta ne de sahip olduğu varlık kendi öz niteliği olmaktadır. İşte kul ile Allah'ı ayıran bu noktaya İbn Arabî 'fıtrat' demektedir. Kullar, varlıklarının mercii itibariyle haktırlar, ancak fıtratları yani ayni varlıkları itibariyle yaratılmışlardır. [25] Buradaki 'yaratma', İbn Arabî'nin deyimiyle şeylerin aynlarının varlık sahnesine geçirilmeleri veya şeylere tecelli ile varlık bahşedilmesidir. Buna şöyle bir misal verilebilir: Karanlık bir odada birçok eşyanın var olduğu biliniyor. Ancak neler oldukları, nitelikleri ve özellikleri bilinemiyor. Oda aydınlatıldığında oradaki eşya ayni varlıkları ile ortaya çıkıyor. İşte insanın ve diğer mümkinlerin yokluk hâlindeki ayni durumları bu odadaki eşya gibidir. Işık ise onlara varlık bahşedilmesidir.

[24] *Futûhât* (OY), XII, 252-253; XIII, 125-126.
[25] *Futûhât* (OY), XII, 273-274.

Dolayısıyla aydınlanmış olmaları onların asli değil arızi özellikleridir. İbn Arabî bunu, "İnsan, evveliyatı itibariyle hak, sonucu itibariyle halktır, sûret-i ilâhî olma bakımından evveldir, sûret-i kevnî (oluş sureti) bakımından da ahirdir." diye izah eder.[26] Nitekim İbn Arabî'nin ünlü şarihi Nablûsî, varlık birdir, mahiyetler farklıdır der ve mahiyetleri elbiselere benzeterek şeylerin varlıkları aynı olmakla birlikte giydikleri mahiyet elbisesi onları farklı kılmaktadır şeklinde görüş belirtir.[27]

Daha önce ilk yaratılan şeyin akıl, son yaratılanın ise insan olduğu belirtilmişti. İnsan son yaratılan olmasına rağmen bu kadar değeri nereden kazanmaktadır? İbn Arabî'ye göre âlem daireseldir. Yaratılış da dairesel olarak gerçekleşmiş ve akıl ile başlayan dairenin çemberi insan ile noktalanmış yani kavuşum sağlanmıştır. Dolayısıyla ilk yaratılan akıl ile son yaratılan insan yan yana buluşmuşlardır.[28] İşte insanın değeri buradan ileri gelmektedir. İbn Arabî, Plotin ve İslam felsefecilerinin Allah'ın her şeyin bilgisini akla öğrettiği şeklindeki görüşlerini bazı hadisleri de kendisine destek getirerek neredeyse aynen tekrarlar. Akla öğretilen bu bilgiden hemen onun yanı başında yer alan insan da aynen istifade etmiştir. Nitekim o, "Allah Âdem'e isimlerin tümünü öğretti."[29] ayetini, "Her şeyin bilgisini öğretti." şeklinde anlar.

Bir önemli nokta da insan, bütün ilahî isimlerin tecellisi ile varlık sahnesine çıkmıştır. Onun bu ontolojik özelliği varlıklar içinde ilk olan ve felsefesinde önemli bir yere sahip bulunan akıl ile insanı neredeyse özdeş kılmaktadır. Böylelikle insan, akıl gibi varlıklar içinde seçkin bir yere sahip olmaktadır. Ancak gerçek (haricî) âleme bakıldığında bu son derece güzel özelliklere ve niteliklere sahip insan ya da insanları bulmak oldukça güçtür. İbn Arabî bu anlatılanların teorik planda kalmasının hiçbir anlam ifade etmeyeceğinin de farkında olmalıdır ki somut bir karşılık getirmeye özen göstermiştir. Bütün bu güzel özellik ve nitelikleri taşıyan ve tam olarak yansıtan somut örnek insan-ı kâmil son peygamber olan Hz. Muhammed'dir. Ona gö-

[26] *Futûhât* (DS), II, 468.
[27] Nablûsî, *el-Kavlu'l-Metîn*, Kahire ts., Mektebetu Muhammed Ali, s. 5.
[28] *Futûhât* (OY), II, 221-251; (DS), II, 422.
[29] 2/Bakara, 31.

re insan-ı kâmil bütün mükemmeliyeti ile onda gerçekleşmiştir. Nitekim onun haricî âlemde gerçekleşmemiş hâline Hakikat-i Muhammediyye diye isimlendirmiş, buna aynı zamanda akıl denebileceğini de ilave etmiştir. Ona göre Hakikat-i Muhammediyye, Allah'ın, 'hebâ'ya tecelli ettiğinde bu tecelliyi ilk kabul eden ve zuhura gelen varlıktır. Bu durumda Muhammed varlıkların ilki ve en mükemmelidir.[30]

"Bu küçük varlık (insan) büyük varlığın (âlem) ruhudur,
Eğer düşünürsen ben büyük bir kuşatıcıyım (daireyim)
Zâtım itibariyle kadim, zuhurum itibariyle hâdis
Allah birdir, kadimdir, O'na hiç bir eksiklik bulaşmaz,
Mevcudat, halk-ı cedîddir ve O'nun avucunda esirdir,
Bundandır ki ben hakir bir varlığım
Ancak her varlık benim etrafımda pervanedir."[31]

3. Marifet Boyutu

İbn Arabî'de 'insan', yaratılış ve donanım itibariyle kâmildir. Dünyaya salınışından (hübût) sonra kendisinde var olan donanımın farkına varması ya da kullanması ile ya esfelde ya da a'lâda yerini almaktadır. Çok az insan kendisinin farkına varabilmekte ve ilahî alan ile ilişki kurmak suretiyle kemal noktasını yakalayabilmektedir. İnsanın kendini tanıması, doğru orantılı olarak kendisini yaratan, isim ve sıfatlar ile donatan Rabbini tanıması O'na urûc etmesi demektir. Zira İbn Arabî'de Allah ile insan arasındaki ilişki karşılıklı olma prensibine bağlı olarak gelişir. Bunu, "Kulum bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım."[32] hadisi ile desteklemesinin yanı sıra, "Rabbimiz her gece dünya semasına iner."[33] hadisini de bu düşüncesine dayanak olarak kullanır. İnsan-ı kâmilin en güzel örneği Hz. Muhammed olduğuna göre, onun miracı da İbn Arabî için kendi düşünce sisteminin önemli mesnetlerinden biridir. Allah, kulunun (Hz. Muhammed) miracına (yükselmesine) karşılık nüzul etmiş (inmiş) ve kulunun selamına en güzel selam ile mukabelede bulunmuştur.

[30] *Futûhât* (OY), II, 226.
[31] *Futûhât* (OY), II, 221-222.
[32] İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi - Mişkâtu'l-Envâr*, trc. Mehmet Demirci, İstanbul 1990, s. 94-95.
[33] Tirmizî, "Semâ", 39; İbn Mâce, "İkâme", 191; Ahmed b. Hanbel, II, 433.

Bu nüzul ve mirac Hz. Peygamber'le sınırlı olmayıp her insan için vukuu mümkün bir olaydır. Allah'a halis bir kalp ile ve kendinde bulunan ilahî cevheri hatırlayarak yaklaşan, daha tam bir ifade ile miraca yönelen kula Allah daha çok yaklaşır, nüzul eder ve böylelikle hak ile kulun vuslatı gerçekleşir. Tabii ki bu, manevi bir gerçekleşmedir. Zira Allah zât itibariyle hakiki anlamda hiç bir yaratılmış ile ilişki içerisinde olamaz.

Kulun kendi gerçekliğinin farkına varması ve miracına yönelmesi için bunun yollarını bilmesi gerekir. Bu durumda insan bu bilgiyi nasıl elde eder, ya da Allah yaratılmışlara kendi bilgisini nasıl aktarır? Ibn Arabî'de marifet hiyerarşisi varlık hiyerarşisi ile paraleldir. İlk yaratılan akıl, aynı zamanda bilgiler kendisine ilk ulaşan varlık durumundadır. Nitekim İbn Arabî, akl-ı evvelin İslami literatürdeki karşılığının 'kalem' olduğunu ileri sürmüş ve "Allah, kalemi yarattı ve ona yaz diye emretti..."[34] hadisinde geçen kaleme yazacakları öğretilmiş, o da levh-i mahfûz olan nefs-i küllîye bunları yazmış yani aktarmıştır. Dolayısıyla akıl bütün bilgilere muttali bir konumdadır. Aklın yanında yer alan ve onunla direkt ilişkiye girme imkânı bulunan insan bir nevi akılla aynı donanıma sahip kılınmıştır. Nitekim "Allah, Âdem'e isimlerin tümünü öğretti."[35] ayeti ile "Biz onlara afak (dış dünya) ve enfüsteki (kendilerindeki) ayetlerimizi göstereceğiz, onun gerçek olduğu onlara iyice belli olsun."[36] ayeti bunun açık kanıtlarıdır. Dolayısıyla insanın dünyada bilgilenmesi bir nevi hatırlamadır.

Ancak İbn Arabî şu noktaya dikkat çeker: İnsan aklı, asıl olarak boştur, bilgi yüklü değildir. Akıl hakemdir, kendisine duyular yoluyla dış dünyadan, kalp yoluyla iç dünyadan (batın) gelen bilgileri kontrol ederek düzenler ve zihne (belleğe) depolar. İnsanın bilgilenmesi duyular ve keşif yoluyla olmak üzere iki yoldan gerçekleşir. İşte burada üzerine vurgu yapılması gereken, iç dünyadan yani enfüsten gelen bilgidir. Bu bir nevi dış dünyanın (afak) bilgisini insana açar ve insan hem küçük âlem olan kendisini hem de büyük âlem olan kâinatı tanıma imkânına kavuşur. Bu iki âlem arasında aslında yegâne fark

[34] Şevkânî, *age.*, s. 478; Aclûnî, *age.*, II, 309.
[35] 2/Bakara, 31.
[36] 41/Fussilet, 53.

büyüklük/küçüklük farkıdır. Zira her ikisi de Allah'ın isimlerinin suretidir. Bu iki âlemden birini bilen hem diğerini hem de bu suretlerin aslı olan Rabbini bilmiş olur.

İbn Arabî, bu şekil bilgilenmenin tamamen içe dönük keşf ve ilham yoluyla gerçekleşen bir bilgilenme olduğunu belirtir. Zira akıl, sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Daha doğru bir ifade ile onun felsefi sisteminde akıl, sadece bir hakem konumundadır, bilgi üretmez, ancak var olan bilgiyi ya da veriyi değerlendirir. Eğer içe dönük bilgilenmeyi ihmal edersek bu takdirde aklın bilme imkânını duyularla sınırlamış oluruz ki bu, aklı sadece duyular alanına mahkûm etme anlamına gelir. Hâlbuki içe döndüğümüzde önümüzde sonsuzluk kapısı açılmakta ve dünyevi sınırların bir anda yok olduğunu görmekteyiz. İşte bu, İbn Arabî'nin kozmolojisinin temelini oluşturan 'isimler' dünyasıdır. İnsan, isimleri bildiği ölçüde bilgi dünyası genişlemekte, marifet kapıları bir bir açılmaktadır.

Ancak bu içe dönük bilgilenme de tamamen sınırsız değildir. Zira sınır tamamen kaldırıldığında Allah ile kul arasındaki fark ortadan kalkar, kul kul olmaktan, Allah Tanrı olmaktan çıkar. İbn Arabî, insanın bilgisinin ulûhiyet yani isimlerle sınırlı olduğunu, Allah'ın zâtının asla bilinemeyeceğini ifade eder. Şu kadar var ki insanoğlu doyumsuz bir merak saikına sahiptir. Aklına gelen her şeyi bilmeye çabalar. Bundan dolayıdır ki, "Onun benzeri yoktur."[37] ayeti ve "Allah'ın zâtını değil, nimetlerini düşünün."[38] hadisi ile insan uyanlmaktadır.[39] Zira Allah Teâlâ, herhangi bir şeye benzemez. İnsan ise ancak benzerlikler kurarak, mantık tabiriyle bildiğinden hareketle bilmediğine ulaşarak yeni bilgiler edinebilir. Allah'ın zâtının benzeri olmadığına ve onun hakkında hiç bir bilgimiz bulunmadığına göre insanın 'zât'ı bilmesi imkân dışıdır.[40] Bu uyarma 'zât'ın bilinme imkânını göstermez, aksine insanın ulaşamayacağı işlere boş yere enerjini sarf etmesinin gereksizliğini ortaya koyar. Zaten insanın böylesine bir donanıma sahip kılınması onu imtihan içindir. Allah Teâlâ diğer varlıklara değil, sadece insana bü-

[37] 52/Şûrâ, 11.
[38] Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-e-Evliyâ*, VI, 68; Aclunî, *age.*, I, 311.
[39] *Futûhât* (OY), II, 223.
[40] *Futûhât* (DS), II, 289.

tün bu özellikleri yüklemiştir. Tabii ki bu kadar nimete karşılık bir sınama olacaktır.[41]

Allah'ın bilgisinin varlıklara tesirini sağlayan isimler, Kâil ve Mütekellim isimleridir. Kâil ismi ma'duma, Mütekellim ismi ise mevcuda taalluk eder. Kâil ismi Allah'ın bilgisinden Kâdir sıfatının taalluk ettiği şeyin yaratılmasını (tezahürünü) gerçekleştirir. Buna Kâdir sıfatının yaratma boyutu demek de mümkündür. Bu da 'ol' emriyle gerçekleşir ve 'şey' yokluk hâlinden varlık hâline intikal eder. Mütekellim sıfatı ise var olana yöneliktir, varlık alanına intikal eden şeylerle Allah'ın bir nevi konuşmasıdır. Bu konuşma Kur'an'a bakıldığında insanla sınırlı değildir. Canlı, cansız, bitki, hayvan veya insan 'Mütekellim'in ilgi alanına girmektedir. Örneğin Allah'ın peygamberle sözlü ilişkisine vahiy denilirken, velilerle sözlü ilişkiye keşf veya ilham denilmektedir. Diğer varlıkların konuşması ise kendilerine göredir. "Ben O'na ibadet ederim O'da bana ibadet eder."[42] İbn Arabî bununla işte bu karşılıklı ilişkiyi yani Allah-kul ilişkisini vurgulamak istemiştir. Nitekim Ahmed Avni Konuk, bu sözü te'vil ederken, "Bana dua edin ki size icabet edeyim."[43] ayetini delil getirir ve İbn Arabî'nin şiirinin bu ayet çerçevesinde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.[44] Şu bir gerçek ki Allah Teâlâ, varlık bakımından olduğu kadar, marifet bakımından da özelde insan genelde bütün varlıklarla ilişki içindedir. Kimi zaman bunu, peygamberlere kitaplar göndermek suretiyle somut hâle getirirken kimi zaman keşf ve ilham yoluyla soyut olarak gerçekleştirir.

4. Ahlak Boyutu

İbn Arabî, insana Allah'ın karşısında değil O'nun yanında, O'na yönelen, her şeyi ile O'na bağlı bir konum kazandırmaktadır.

Varlık bakımdan insanın 'suret'i, isimlerin tecellisi sonucu varlık sahnesine intikali anlamını taşırken, marifet boyutunda 'suret' aynı insanın akl-ı evvel aracılığı ile Tanrı bilgisine ulaşmasını ifade etmektedir. Ahlaki boyutta ise 'suret', Allah'ın isimleri

[41] *Futûhât* (DS), III, 3.
[42] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut 1400/1980, s. 83.
[43] 40/Mu'min, 60.
[44] Ahmed Avni Konuk, *Fûsûsû'l-Hikem Terceme ve Şerhi*, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul 1989, II, 72.

ile ahlaklanmak anlamına gelmektedir. İbn Arabî'ye göre hem varlık hem de bilgi bakımından Allah ile sıkı bir irtibat içinde olan insan, her ne kadar ete kemiğe bürünerek bu dünyaya gelmişse de nihai noktada o asli 'suret'ine bürünecektir. Yani bir nevi temsil ettiği isimlerle ahlaklanmak suretiyle her bakımdan bir benzeşimi gerçekleştirecektir.[45] Zira Allah'ın isimleri kendisi için hem isim hem de vasıftır. İnsan da kendisinde potansiyel olan ilahî isimleri tezahür ettirdiği ölçüde bu isimleri kendisine vasıf kılmış olur. Zaten 'ahlak' denilen şey de insanın kendi ontolojik yapısının ve epistemolojik potansiyelinin farkına varması ve bunu göstermesidir. "Olduğun gibi görün." derken Mevlânâ da bunu ifade etmek istemektedir. Zira mükemmel ahlak, mükemmel bir varlık ve bilgi zemininde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla insan-ı kâmilin ahlaki boyutu diğer iki boyutun sonucu ya da tezahürüdür.

İnsanın varlık ya da bilgi boyutuna tam olarak nüfuz etme imkânımız bulunmadığı için, onun ahlaki durumundan hareketle diğer iki yanını tesbit ve tahlil etme şansını elde etmiş oluyoruz. Değilse varlıktan veya marifetten ahlaka ulaşmak son derece güçtür. Belki ilahî alan ile temas kurarak (vahiy veya ilham ile) mümkün olabilir.

İbn Arabî, Tanrı ahlakıyla ahlaklanmak ya da O'nun isimleriyle isimlenmek fikrinin yeni olmadığını yani ilk defa kendisinin ortaya atmadığını, filozofların "Tanrı'ya benzemek"[46] şeklinde ifade ettikleri tezlerinin kelime farkı dışında aynı anlamı ifade ettiğini açıkça zikreder.[47]

Bu noktada Allah'ın isimlerinin ne anlam ifade ettiği önem kazanmaktadır. Allah'ın isimleri kendisi için sadece isim değil aynı zamanda vasıftır. Örneğin 'Rahmân' ismi O'nun hem ismi hem de merhametlilik niteliğidir (vasfı). Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber'den başlamak üzere İslam âlimleri çocuklara güzel isim verilmesi konusuna şiddetli vurgu yapmışlardır.[48]

[45] *Futûhât* (OY), III, 325; XII, 252-253.

[46] Felsefeciler, "Felsefe, insan, gücü yettiği ölçüde Yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir." şeklinde anlamışlardır. Bkz. Kindî, *el-Hudûd ve'r-Rusûm* (*Kindî'nin Tarifler Üzerine Risalesi*), Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik, İstanbul 2014, s. 184.

[47] *Futûhât* (OY), XIII, 142.

[48] Bu konudaki hadisler için bkz. İbrahim Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, İstanbul 1982, s. 84-85.

Çünkü isim kişinin aynı zamanda vasfı olmalıdır ya da kişi isminden etkilenerek onu kendisi için nitelik hâline dönüştürmelidir.

İbn Arabî, bu noktadan hareketle noksansız ve kusursuz varlık olan Allah'ın isimleri ile isimlenmenin ve ahlaklanmanın insan-ı kâmil için vazgeçilmez şart olduğunu belirtir. Hz. Âişe'ye sorulduğunda o, Hz. Peygamber'in ahlakının Kur'an olduğunu söylemesi de[49] bunun en önemli delilidir. Kur'an, Allah'ın Kelam sıfatıdır ve diğer isimlerin sözle anlatımıdır. Kur'an'la ahlaklanmak, Allah'ın isimleriyle isimlenmek (ahlaklanmak) anlamına gelir. Burada Allah ile kulun konumlarının karıştırılma ihtimaline karşın İbn Arabî, isimlerle isimlenmenin hakiki anlamda sadece Allah'ın hakkı olduğunu, kulun ise ancak bu isimlerle ahlaklanabileceğinin altını çizer.[50] Yani kul eğer hakiki anlamda bu isimlerle isimlenme iddiasında bulunursa, bu onun için tanrılık iddiası olur. Onun bu uyarıyı getirmesinin nedeni, insan, 'suret' olarak yaratılmasının verdiği gururla sarhoş olup kendini Rab zannetmekte, böylelikle hem Rabbini hem de kendi hakikatini inkâr etmektedir. Hâlbuki Allah buna asla müsaade etmez. "Büyüklük benim ridam, ululuk ise izarımdır (yani bunlar benim sıfatlarımdır). Kim bunlardan birisi hakkında benimle çekişmeye girerse (bu sıfatlarla sıfatlanmaya kalkışırsa) onu ateşe atarım."[51] hadisi de buna delildir.[52]

İşte insan bu noktada imtihan durumuyla karşı karşıyadır. Allah böylesine bir donanımla dünyaya gönderdiği insanın, bunun gereğini yapmasını, nankörlük etmeyip kendinde olanı hatırlamasını istemektedir.[53] Çünkü "Kendini bilen Rabbini bilir." Rabbini bilen ise Allah'ı hatırlar ve böylelikle Allah-kul ilişkisi sağlıklı bir şekilde kurulmuş olur.

[49] Muslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 139.
[50] *Futûhât* (OY), XII, 155.
[51] İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi*, s. 76-77.
[52] *Futûhât* (OY), XIV, 493.
[53] *Futûhât* (OY), XIV, 59-60.

SONUÇ

Hayatında İslam dünyasının doğu ve batı kültürlerini harmanlayan İbn Arabî, elde ettiği bu geniş birikim sayesinde, önemli eserlere imza atmıştır. Zaten eserlerinin kendi döneminden bugüne sürekli artan bir ilgiye mazhar olması, hem onun itibarının hem de eserlerinin kıymetinin en büyük delilidir. Onun eserlerine baktığımızda, başta Kur'an ve hadis olmak üzere bütün İslami ilimlerden faydalandığını ve buradan elde ettiği birikimi manevi tecrübeleriyle büyük bir uyum içerisinde birleştirmeyi ve bir sistem kurmayı başardığını görürüz. Onun bu başarısını bilgi nazariyesi, varlık görüşü, Allah ve âlem tasavvuru ile insan düşüncesinde görmek mümkündür.

İbn Arabî'nin bilgi nazariyesi kelamcıların ve felsefecilerin bilgi nazariyelerinden farklılık arz eder. O, her ne kadar Kur'an ve hadisi birinci dereceden önemli bilgi kaynağı kabul etse de ayetleri yorumlama usulünden, hadisleri değerlendirme tekniğine kadar kendine özgü bir yol takip eder. Kur'an'ın akılla yorumlanmasını reddetme sadedinde Selefi anlayış ile uyuşuyor görünmekle birlikte, Kur'an'da mecazi ifade kabul etmemesi ve ayetlerde bulunan her kelimenin içerdiği bütün anlamları hakiki kabul etmesi, kendisine rahat bir te'vil alanı oluşturmakta ve akli te'vîlin de ötesinde yorumlar yapmaktadır. Lügavi te'vil diyebeleceğimiz bu usulle örneğin müteşâbihât konusunda kelamcıların akli te'ville ortaya koydukları yorumları sahiplenmektedir. Hadis konusunda ise kendisine has keşif tekniği ile hadisleri zayıf-sahih şeklinde ayırmakta, hadisçilerin sahih dediklerine zayıf demekte, zayıf hatta mevzû kabul ettikle-

rini sahih bulmaktadır. Onu bu davranışa götüren keşfe verdiği önemdir. Ona göre keşif nebevi bilgi olan vahiy ile aynı kaynaktan gelmektedir ve şer'i hüküm koymak dışında aynı özelliklere sahiptir. Böylelikle keşif, bütün bilgi kaynaklarından daha güvenilir ve onunla elde edilen bilgi ilk kaynaktan alınması hasebiyle daha sağlıklıdır.

İbn Arabî, varlık konusunda ise felsefecilerin etkisi altında kalmış, sonuçta vahdet-i vücûd (varlığın birliği) tezini ortaya atmıştır. O, Allah dışında varlık kabul etmez, diğerlerinin (mâsivâ) varlığının felsefeciler gibi O'ndan bahşedilme yoluyla (tecellî/feyz) meydana geldiğini, bundan dolayı da 'varlık'ın Allah için asli, diğerleri için arızi bir özellik, bir nevi ödünç alınma olduğunu ileri sürer. Varlığı teke indirgemek suretiyle tevhidi de büyük ölçüde çözmüş görünmekte, ancak bu sefer 'çokluk' problemi gündeme gelmektedir. O, varlığın birliğinden taviz vermez ve çokluğun 'varlık'tan değil 'ayn'lardan kaynaklandığını iddia eder. Gerçekte varlık birdir, aynlar (mahiyet) farklıdır. Her şey kendi istidadına göre tek olan varlık elbisesine bürünmekte ve ortaya çokluk gibi görünen bir durum çıkmaktadır. Buna şöyle bir misal verilebilir: 'Beyazlık' tek olmakla birlikte bazen "beyaz bir çiçek", bazen "beyaz bir elbise", bazen de "beyaz bir taş" olarak ortaya çıkar. Söz konusu çokluğun Allah'tan sudurunu mertebeler (hazerât) teziyle halletmeye çalışır. Allah, çeşitli mertebelere 'nüzul' ederek masiva ile ilişki kurar ve onlara kendi varlığından bahşeder. Diğerleri ile buluştuğu mertebe 'ulûhet' mertebesidir. Burada Allah, şeylerin sayısı kadar isim ve sıfatlar alır, bunların tecellisi ile âlemde görülen çokluk (hakikatler) ortaya çıkar.

Âlemin bu isimlerin tecellileri ile Allah'ın ilmindeki a'yân-ı sâbite (sabit arketipler) hâlinden varlık sahnesine intikal ettiğini, bunun da zaman bakımından değil rütbe yönünden bir hiyerarşi içinde gerçekleştiğini belirtir. Zira zaman, âlemle birlikte var olmuş ve ona izafe edilmiş itibari bir durumdur. Allah ve O'nun isimleri ve fiilleri için zaman söz konusu edilemez. Bu yaratılış sırasında Allah, 'amâ mertebesine nüzulde bulunur. Böylelikle 'amâ mertebesi yaratılış zemini hüviyetini alır. Bundan itibaren yaratılış serüveni başlar ve ilk yaratılma bahtiyarlığına akl-ı evvel (kalem-i a'lâ) sahip olurken ikinci ola-

rak onun cevherinden nefs-i küllî (levh-i mahfûz), bu ikisinin nikâhından tabiat ve hebâ, bunların nikâhından da cism-i küllî yaratılır. İbn Arabî, yaratılışı dairesel olarak düşündüğünden, ilk yaratılan akıl ile son yaratılan insan, dairenin aynı yerinde birleşir. Bu şekilde insan akıl mertebesine yakınlaştırılmış ve ondan istifade etme şansına sahip kılınmış olur; böylelikle yaratılış dairesi insanla kemale erer. Ona göre bütün bu yaratılanlar Allah'ın ilmindeki arketiplerin gerçek hayata intikali olduğundan, olabileceklerin en mükemmelliğindedirler yani bunlardan daha mükemmeli imkân dâhilinde değildir.

Sonuç olarak İbn Arabî, beş asır boyunca oluşup gelişen zengin tasavvufi, kelami, felsefi kültürü yeni bir terminoloji ile kendi içinde tutarlı bir biçimde sunmayı başaran, kullandığı tasavvufi üslup ve ifade ile eserlerini cazip hâle getiren ve bu yolla da kendisinden sonrakileri etkileyen önemli bir şahsiyettir. Afîfî ve Mâcid Fahrî'nin de dedikleri gibi, o, seçmeci ve sentezci kabiliyeti ile hâl-i hazırdaki birikimi değerlendirmek suretiyle yepyeni bir sistem kurmuş önemli bir şahsiyettir.

KAYNAKLAR

Muhyiddîn İbn Arabî'nin Eserleri

Fusûsu'l-Hikem (nşr. Ebû'l-Alâ Afîfî), Beyrut 1400/1980.

el-Futûhâtu'l-Mekkiyye, I-IV, ts., (Dâru Sâdır).

el-Futûhâtu'l-Mekkiyye, I-XIV, (nşr. Osman Yahya), Beyrut 1405/1985.

el-İcâze (*Mu'cemu Istılâhâti's-Sûfiyye* içinde, nşr. Bessâm el-Câbî), Beyrut 1411/1990.

İnşâu'd-Devâir, Leiden 1336.

Kitâbu'l-Celâle, Beyrut 1407.

Kitâbu'l-Ezel (*Resâilu İbn Arabî* içinde) Haydarabad 1948.

Kitâbu'l-Fenâ fi'l-Muşâhede (*Resâilu İbn Arabî* içinde) Haydarabad 1948.

Kitâbu'l-Hak, Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf nr. 151.

Kitâbu'l-Hurûfi's-Selâse (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Kitâbu'l-Meşâyil, Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf, nr. 151.

Kitâbu'l-Menzili'l-Kutub (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarabad Dekken 1368/1948.

Kitâbu'l-Bâ, Kahire 1374/1954.

Kitâbu'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarabad Dekken 1368/1948.

Kitâbu'l-Yakîn (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Kitâbu Ankâ Muğrib, Kahire ts., (Mektebetu Muhammed Alî).

Küuhu mâ lâ Budde li'l-Murîd, Kahire 1308/1987.

Kitâbu Nushati'l-Hak (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Kitâbu Şakki'l-Ceyb bi İlmi'l-Ğayb (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Menzilu'l-Menâzilu'l-Fehvâniyye (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Mevâki'u'n-Nucûm, Kahire 1384/1965.

Mu'cemu Istılâhâti's-Sûfiyye (nşr. Bessâm el-Câbî), Beyrut 1411/1990.

Muhadaratu'l-Ebrâr ve Musâmeratu'l-Ahyâr, Beyrut ts., Dâru Sâdır.

Nurlar Hazinesi: Mişkâtu'l-Envâr (trc. Mehmet Demirci), İstanbul 1990.

en-Nûru'l-Esnâ bi Munâcâti'llâhi bi Esmâihi'l-Husnâ, Kahire 1398/1978.

Risâle lâ Yu'avvelu Aleyh, (*Resâilu İbn Arabî* içinde) Haydarabad 1948.

Risâletu Kısmi'l-İlâhî (*Resâilu İbn Arabî* içinde) Haydarabad 1948.

Risâletu'l-Envâr (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Risâletu'ş-Şeyhi'l-Ekber ilâ Fahriddîn er-Râzî, Kahire ts., (Âlemu'l-Fikr).

er-Risâletu'l-Vucûdiyye, Kahire ts., (Mektebetu'l-Kâhira).

Rûhu'l-Kuds, Kahire 1409/1989.

Tâcu'r-Resâil (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Tenbîhât alâ 'Uluvvi'l-Hakîkati'l-Muhammediyyeti'l-'Aliyye, Kahire 1988.

et-Tenezzulâtu'l-Leyliyye fî'l-Ahkâmi'l-İlâhiyye, Kahire ts., (Âlemu'l-Fikr).

et-Tenezzulâtu'l-Mevsıliyye, Kahire 1986.

Tercumânu'l-Eşvâk, Beyrut 1386/1966.

Diğer Eserler

Abdülhâlik Mahmûd, "Mukaddime", *Dîvânu İbni'l-Fârıd*, Kahire 1984.

Abdulvâhid el-Merrâkuşî, *Min Kitâbi'l-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib* (nşr. Ahmed Bedr), Dımaşk 1978.

Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs,* Beyrut 1405/1985.

Afîfî, Ebû'l-Alâ, "el-A'yânu's-Sâbite fî Mezhebi İbn 'Arabî ve'l-Ma'dûmât fî Mezhebi'l-Mu'tezile", *Kitâbu't-Tezkârî* içinde, Kahire 1389/1969, s. 207-220.

_____, "İbn 'Arabî", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (haz. M. M. Şerif), II, 11-34.

_____, *Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975.

_____, *et-Ta'likât 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, (*Fusûsu'l-Hikem*'in sonunda), Beyrut 1400/1980.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned,* I-IV, Kahire 1313 İstanbul 1981.

Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, haz. Ziya Nur, İstanbul 1982.

Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1405/1985.

Ahmed Racî, *Tertîbu Kâmûsi'l-Muhît,* I-IV, ts., (İsâ el-Bâbî el-Halebî).

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1988.

Ali el-Kârî, Ali b. Sultân el-Herevî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vucûd* (*Mecmû'atu Resâil fî Vahdeti'l-Vucûd* içinde), İstanbul 1294.

___, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, Beyrut 1404/1984.

Aliye İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, trc. Salih Şaban, İstanbul 1993.

Altıntaş, Hayranî, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitâbu'l-Mubîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, (Abdulemir el-A'sam, *el-Mustalahu'l-Felsefî* içinde), Kahire 1989.

Apak, Adem, *İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-As*, Ankara 2001.

_____, *Asabiyet*, İstanbul 2004.

Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, I-VI, İstanbul 1305.

Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, Ankara 1974.

_____, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*, İstanbul 1982.

Ateş, Ahmet, "Muhyiddin Arabî", *İA*, VIII, 533-555.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987.

Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetu'l-Murîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, Beyrut 1403/1983.

Bağdâdî, Ebû'l-Hasan, *Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin Menkâbeleri*, trc. Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara 1972.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf*, nşr. Zâhid Kevserî, Kahire 1369/1950.

Baltacı, Cahid, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. İlyas Çelebi, İstanbul 1416/1996.

___, *İşârâtu'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, Kahire 1368/1949 İstanbul ts.

Bardakbaşı, M. Necmeddin, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arîf ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, İstanbul 2005.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, İstanbul 1974.

Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *DİA*, II, 357-360.

___, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981.

Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, trc. E. Merçil-M. İpşirli, İstanbul 1980.

Braudel, Fernand, *Uygarlıkların Grameri* trc. M. A. Kılıçbay, Ankara 2001.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1315 İstanbul 1981.

Butros el-Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, Beyrut 1987.

Cendî, Mueyyeduddîn, *Nefhatü'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh: Vuslat Yolu*, trc. Hayrettin Yılmaz, İstanbul 1996.

Cîlî, Kutbuddîn Abdulkerîm b. İbrâhîm b. Abdilkerîm, *Şerhu Muşkilâti'l-Futûhâti'l-Mekkiyye*, nşr. Yûsuf Zeydân, Kahire 1992.

Colan, G. S., *el-Endelüs*, trc. İbrahim Hurşid-Abulhamid Yunus-Hasan Osman, Beyrut 1980.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Helenistik Felsefe*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990.

Curcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, İstanbul ts.

Cuveynî, İmamu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullâh, *el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye*, Kahire 1399/1979.

_____, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Helmut Klopfer, Kahire 1988/1989.

Çetin, Osman-Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, İstanbul 1987, I-IV.

Dârimî, Osmân b. Saîd, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî 'alâ Bişr el-Merîsî*, nşr. Muhammed Hâmid, Beyrut 1258.

Devvânî, Celâleddîn Muhammed b. Es'ad es-Sıddîkî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adûdiyye*, İstanbul 1306.

Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, nşr. Muhammed es-Suleymânî, Beyrut 1990.

Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed, *Hilyetu'l-Evliyâ*, I-IX, Beyrut 1987.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefetu't-Te'vîl: Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*, Beyrut 1983.

Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Kulliyyât: Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Beyrut 1412/1992.

Eflatun, *Devlet*, trc. S. Eyuboğlu-M. A. Cimcoz, İstanbul 1975.

Emecan, Ferudun, "Antalya", *DİA*, İstanbul 1991, III, 233.

Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, trc. Hüsayin Atay, Ankara 1978.

_____, *Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâi'llâhi Te'âlâ ve's-Sıfât*, Kahire 1396/1978.

_____, *el-Metâlibu'l-'Âliye mine'l-'İlmi'l-İlâhiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakka, I-IX, Beyrut 1407/1987.

_____, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-XXXII, Beyrut ts., (Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî).

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Beyrut 1401/1981.

_____, *el-Hikme fî Mahlûkâti'llâhi Te'âlâ*, (*Mecmû'âtu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.

_____, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-XVI, ts., (Dâru'l-Kutubi'l-Arabî).

_____, *Kimyâu's-Sa'âde*, (*Mecmu'âtu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.

_____, *el-Mustasfâ*, Bulak 1322.

_____, *Mişkâtu'l-Envâr*, (*Mecmû'âtu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.

_____, *er-Risâletu'l-Ledunniyye*, (*Mecmû'âtu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.

Gilson, Étienne, *Tanrı ve Felsefe*, trc. Mehmet Aydın, İzmir 1986.

Goldziher, İgnaz, *Zâhirîler*, trc. Cihat Tunç, Ankara 1982.

Gölpınarlı, Abdülbâkî, "Önsöz", (Feridüddin Attar, *Mantık al-Tayr*), İstanbul 1990.

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Problemleri*, İstanbul 1986.

Hârizmî el-Kâtib, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, *el-Hudûdu'l-Felsefî*, (Abdülkerim el-A'sam, *el-Mustalahu'l-Felsefî* içinde), Kahire 1989.

Harpûtî, Abdullatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî 'Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330.

Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr*, Kahire ts., (Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye).

Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Komisyon, İstanbul 1995, I-III.

İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz b. Ahmed b. Abdurrahîm el-Huseynî ed-Dımaşkî, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Durri'l-Muhtâr*, I-V, Beyrut ts., (Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî).

İbn Batûtâ, *Rıhle İbn Batûtâ (Tuhfetu'n-Nuzzâr)*, Beyrut 1417/1996, s. 384.

İbn Bîbî, *el-Evâmîru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, nşr. N. Lugal, A. S. Erzi, Ankara 1957.

İbn Cubeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, trc. İsmail Güler, İstanbul 2003.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mucerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Şifâu's-Sâil li*

Tehzîbi'l-Mesâil, nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, İstanbul 1958.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*, I-V, Beyrut 1406/1986.

_____, *Risâle fî Cumeli Futûhi'l-İslâm ba'de Rasûlillâhi Sallallâhu Aleyhi Vesellem*, (*Resâil İbn Hazm el-Endelûsî*, I-IV, nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1981.

_____, *Risâle fî Fadâili'l-Endelus*, (*Resâil İbn Hazm el-Endelûsî*, nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1981.

İbn Kesîr, İmâduddin Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kaysî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-XIII, İstanbul 1985.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sunen*, I-II, İstanbul 1981.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukrim el-Efrîkî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts., (Dâru Sâdır).

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl* (*Felsefetu İbn Rüşd* içinde), Beyrut 1402/1982.

İbn Sînâ, el-Huseyn b. Abdullâh Ebû Alî, *el-Hudûd*, (Abdulemir el-A'sem, *Mustalahu'l-Felsefî* içinde) Kahire 1989.

_____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire ts., (Dâru'l-Meârif).

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh, *el-'Avâsım mine'l-Kavâsım*, nşr. Ammâr Tâlibî, Cezayir ts., (eş-Şirketu'l-Vataniyye).

_____, *Kânûnu't-Te'vîl*, nşr. Muhammed es-Suleymânî, Beyrut 1990.

İbnu'l-Mulakkin Ebû'l-Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısrî, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987.

İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I-IV, Beyrut ts., (Dâru Sâdır).

İmam Rabbânî, Ahmed b. el-Farûk es-Serhendî, *el-Mektûbât*, I-III, Mekke 1317 İstanbul ts., (Fazilet Neşriyat).

İmâduddîn Halîl, *Muhammed Aleyhisselam*, trc. İ. Hakkı Sezer, Konya 2003.

İrfan Abdulhamîd, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984.

İsfehânî, Huseyn b. Muhammed, er-Râgıb, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341.

İzutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, İstanbul 1995.

İzmirli İsmail Hakkı, *Hadîs Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, İstanbul 2002.

Kâdî Abdulcebbâr, Abdullâh b. Ahmed Ebü'l-Huseyn, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* (Muhammed Ammâre, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), 1971, (Dâru'l-Hilâl).

Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997.

_____, *Gazzâlî*, İstanbul 2004.

_____, "Sufî İtikadının Dönemleri", *Marife*, Konya 2001, yıl: 1, sy. 2, s. 59-71.

_____, "Kelamcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *UÜİF Dergisi*, c. 11, sy. 2, Bursa 2002, s. 87-86.

Kâşânî, Kemâleddîn Abdurrâzık b. Ebü'l-Fadâil Cemâleddîn Muhammed, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, nşr. Abdulhâlık Mahmûd, Kahire 1404/1984.

Kaya, Mahmut, "Varlık ve Mahiyet Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", (*İbn Sînâ'nın Doğumunun Beninci Yılı Armağanı* içinde) Ankara 1989. s. 453-459.

Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyet ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999.

Keklik Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-'Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, nşr. Mahmûd en-Nevâvî, Kahire 1400/1980.

Kemâl b. Ebî Şerîf, Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu'l-Musâmera 'alâ'l-Musâyere li'l-Kemâl İbn Humâm*, Bulak 1317 İstanbul 1979.

Kettânî, M. Ali, "Islam in Andalucia Since the Fall of Granada Until the end of the 19th Century", *İslâm Gelenek ve Yenileşme* içinde, İstanbul 1996.

Kevserî, Muhammed Zâhid, "Mukaddime", (İsferâînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*), Kahire 1359/1940.

Kılavuz, Ahmet Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1987.

Kılıç, Ünal, *Şehir Yönetimi ve Valilik*, Konya 2004.

Kindî, *el-Hudûd ve'r-Rusûm (Kindî'nin Tarifler Üzerine Risalesi)*, Mahmut Kaya, *Kindi Felsefî Risaleler*, Klasik, İstanbul 2014.

Konuk, Ahmed Avni, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, I-IV, İstanbul 1987.

Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, *er-Risâle*, Beyrut 1410/1990.

Kutubî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, I-V, Beyrut 1974.

Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, Basılmamış Doçentlik Yayını, Van 1994.

Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987.

Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill 1906.

Mahmûd el-Gurâb, *Rahmetun mine'r-Rahmân fi't-Tefsîr ve İşârâti'l-Kur'ân min Kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, I-IV, Dımaşk 1410/1989.

_____, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-Arabî*, Dımaşk 1411/1991.

_____, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Dımaşk 1407/1986.

Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*, Ankara 2004.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf, Beyrut 1970 İstanbul 1979.

Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983.

Meyerovitch, Eva de Vitray, *Mesnevî: Mutlağın Aranışı*, trc. Mehmet Aydın), Konya 1996.

Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, Ankara 2003, I-II.

Muhammed Valsan, "Giriş", İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi Mişkâtu'l-Envâr*'ın başında, trc. Mehmet Demirci, İstanbul 1990.

Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, I-V, Kahire1957 İstanbul 1981.

Nablûsî, Abdulğanî b. İsmâîl, *el-Kavlu'l-Metîn fî Beyâni Tevhîdi'l-Ârifîn*, Kahire ts., (Mektebetu Muhammed Ali).

Nâyif Abbâs, *Tezhîbu Hâşiyeti'l-Beycûrî alâ'l-Cevhere*, Dımaşk 1407/1987.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Tefsîru'n-Nesâî*, I-II, Beyrut 1410/1990.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratu'l-Edille*, nşr. Claude Salamé, I-II, Dımaşk 1990.

_____*et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, Kahire 1407/1987.

Nesefî, Necmeddîn Ömer, *Metnu'l-Akâid*, (*Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*'in sonunda), İstanbul 1314.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri*, Ankara 1985.

Osman Yahya, *Historie et Classification de L'oeuvre D'İbn 'Arabî*, Damas 1964.

Ömer Ferrûh, *İhvânu's-Safâ*, Beyrut 1401.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara 1997.

Palacius, Asin, *İbn Arabî Hayâtuhû ve Mezhebuhû*, trc. Abdurrahmân Bedevî), Beyrut 1979.

Palencia, Ángel González, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelûsî*, trc. Huseyn Mu'nis, Kahire 1955.

Sâbûnî, Ahmed b. Mahmûd Nûreddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Dımaşk 1399/1979 İstanbul ts., (Diyanet İşleri Bşk. Yay.).

Sahakian, *Felsefe Tarihi*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990.

Sahillioğlu, Halil, "Antakya", *DİA*, İstanbul 1991, III, 230.

Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtu'l-Umem*, Beyrut 1985.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004.

Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul 1985.

Sezgin, Fuat, *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, TÜBA, Ankara 2004.

Suâd el-Hakîm, "el-Velâyetu's-Sûfiyye", *et-Turâsu'l-Arabî*, sy. XXXV-XXXVI, Ramazan 1409/Nisan 1989, s. 170-195.

_____, *el-Mu'cemu's-Sûfi el-Hikme fi Hudûdi'l-Kelime,* Beyrut 1401/1981.

Şa'rânî, Abdulvahhâb, *el-Kibrîtu'l-Ahmer* (*el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*'in kenarında), Kahire 1378/1959.

_____, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, I-II, Kahire 1378/1959.

Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî*, İstanbul 1317.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, I-XXX, Kahire 1388/1968.

Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989.

Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Muhammed Adnân, yy. ts.

_____, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahmân Umeyre, I-V, Beyrut 1409/1989.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali İbnu'l-Kâdî, *Keşşâfu İstılâhâti'l-Funûn*, I-II, Kalküta 1862 İstanbul 1984.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sunenu't-Tirmizî,* I-V, İstanbul 1981.

Tirmizî, Hakîm, *Hatmu'l-Evliyâ*, nşr. Osmân Yahyâ, ts., (Matbaatu'l-Kâsûlîkiyye).

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, II, 471-498.

_____, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 404-418.

_____, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1985.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, haz. komisyon, I-II, Ankara 1988.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, haz. komisyon, İstanbul 1986, Dergâh Yayınları.

Tüsî, Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Nasîruddîn, *Risâle fî Kavâidi'l-Akâid*, nşr. Ali Hasan Hâzım, Beyrut 1413/1992.

Uludağ, Süleyman, *İbn 'Arabî*, Ankara 1995.

_____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Uysal, Enver, *İhvan-ı Safâ'da Tanrı ve Tanrı-Âlem İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 1990.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, İstanbul 1968.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lütfi Ay, İstanbul 1995.

Yahyâ Huveydî, *Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye fî Kârreti'l-İfrîkiyye*, Kahire 1966.

Ya'kûbî, *Kitâbu'l-Buldân*, (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, edit. M. J. De Goeje), Brill 1967.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval", *DİA*, II, 190-192.

_____, "Bir Sıfat Teorisi Olarak Ahval", (Basılmamış Makale, İstanbul).

_____, "Akâidü İbni'l-'Arabî", *DİA*, II, 216-217.

_____, *Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma*, Bursa 1983.

Yazıcıoğlu, M. Said, *Matürîdî ve Nesefî'de İrade Hürriyeti*, Ankara 1988.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, İstanbul 1984.

Yücedoğru, Tevfik, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Bursa 1994.

Yüksel, Emrullah, *Amîdî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991.

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ*, İstanbul 1984.

Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, I-IV, İstanbul 1305.

DİZİN

A
a'yân-ı sâbite 101, 102, 134, 146, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 190
Abbasiler 16; ~ dönemi 16
Abdulkerîm el-Cîlî 71, 127, 128
Abdullâh b. Mes'ûd 23, 45
Abdullâh Bedru'l-Habeşî 54, 56
Abdullâh el-Hayyât 53
Abdulvahhâb eş-Şa'rânî 98
Abdusselâm Esved es-Sâih 61
Âdem (Hz.) 43, 106, 121, 175, 176
adem-i mutlak 102, 161
ademü'l-ademi 161
el-Adis: ~ Camii 49; ~ Mescidi 53
ahadiyyet 112, 120
ahilik teşkilatı 39
ahlak 13, 67, 176, 186
Ahmed b. Mes'ûd b. Sedâd el-Mukrî el-Mevsılî 38
Âişe (Hz.) 15, 187
akl-ı: ~ ekber 170; ~ evvel 95, 152, 169, 171, 172, 173, 176, 185, 190
akl-i garîzî 170
alamet 151
âlem 100, 151, 152, 155, 158, 177
âlem-i ~ emr 155; ~ halk 155; ~ kebîr 178; ~ sağîr 77; ~ ulvî 90
Ali (Hz.) 15, 18, 172
Ali b. Ebî Tâlib 45
Ali b. Mûsâ b. el-Bukrân 34, 59
el-Aliyy 126
Allah: ~ bilgisi 78; ~ düşmanı 55; ~'ı anlatan ayetler 107; ~'ı tanıma 108; ~'ı tesbih 153; ~'ın bilgi vermesi 94; ~'ın celali 63; ~'ın dini 47; ~'ın fiili 142, 159; ~'ın hukuku 57; ~'ın hüccetleri 46; ~'ın ilk yarattığı şey 152, 170, 176; ~'ın ilmi 131, 136, 158, 160, 179; ~'ın İsimleri 115; ~'ın isimleri 121, 185, 186, 187; ~'ın kelamı 142; ~'m kelamının ilmi 135; ~'ın kitabı 30, 45; ~'ın kudreti 132; ~'ın Melik sıfatı 118; ~'ın meşieti 132; ~'ın Rasulü 45; ~'ın sıfatları 27, 142; ~'ın sureti 178, 180; ~'ın varlığı 100, 106, 180; ~'ın vechi 108; ~'ın yüceliği 45, 63; ~'ın zâtı 97, 104, 106, 115, 119, 120, 123; ~'ın zikri 50; ~'ın zuhuru 152, 164; ~-âlem ilişkisi 14, 71, 153, 154, 155, 156
amâ makamı 168
Ammâr b. Yâsir 45
Anadolu Selçukluları 16, 39, 65
apriori 81
arızi engel 93
Aristo 99
asli engel 93
ayn-ı sâbit 162, 179
aynü'l-berzah 169

B
Bağdat 17, 19, 24, 37, 38, 59, 65, 66
Bahreyn 21
Basra 21, 23, 24
el-Bâtınu'l-Hakîm 91
Bedrü'l-Habeşî 55
Belh 24
berzah-i alâ 102
beşer üstü 79
Beyazid-i Bistâmî 177
Beyhakî 27, 67
Bilâd-ı Rûm 39
Bizans 15, 16, 20
Buhara 23, 24
Buhârî 27, 36, 68, 86, 90, 153, 168
bürûdet 171
Büveyhiler 16

C
câmi-i kebîr 23
cehl 77, 89
Celâleddîn Rûmî 72
cemâdât 175
ceset 90, 177, 178
cevher-i ferd 144, 177
Cezire 21
cin 167, 175, 177
cism-i küllî 168, 172, 173, 191
Cuveynî 75, 109

Cüneyd 76, 114

D
din tûccarı 26
Doğu İslam dünyası 16
dûşûnen canlı 175

E
Ebû Abdullâh b. Bistâm el-Bâgî 56
Ebû Abdullâh b. Zeyn el-Yâbirî 53
Ebû Abdullâh el-Ferrân 56
Ebû Abdullâh el-Kastîlî 53
Ebû Abdullâh el-Mehdevî 34, 59
Ebû Abdullâh el-Murâbıt 61
Ebû Abdullâh el-Tunusî 31
Ebû Abdullâh Muhammed el-Bâbilî 60
Ebû Abdullâh Muhammed 29, 32, 41, 49, 50, 51, 52, 56
Ebû Abdullâh Muhammed b. Kassûm 50
Ebû Abdullâh Muhammed eş-Şerafî 49
Ebû Abdullâh Sevbân 45
Ebû Ahmed es-Selâvî 53
Ebû Ali Hasan eş-Şekkâz 52
Ebû Bekir (Hz.) 15, 21
Ebû Bekir es-Sıddîk 45
Ebû Bekir İbnu'l-Arabî 36, 37
Ebû Bekr (Hz.) 76
Ebû Bekr el-Lahmî 67
Ebû Bekr İbnu'l-Arabî 67, 109, 167
Ebû Ca'fer 32, 47, 50
Ebû Ca'fer Ahmed el-Uraybî 47
Ebû Hanîfe 23, 30, 179
Ebû Hureyre 45, 86
Ebû İmrân Mûsâ b. İmrân el-Mirtelî 51
Ebû İshâk el-İsferâyînî 129
Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. Tarîfu'l-Abesî 56
Ebû ishâk el-Kanûnî 56
Ebû İshâk el-Kurtubî 34, 59
Ebû Medyen 32, 34, 48, 49, 50, 53, 54, 58, 59
Ebû Muhammed Abdulazîz 35
Ebû Muhammed Abdullâh el-Kattân 54
Ebû Muhammed Abdullâh b. el-Ustâz el-Mevrûrî 54
Ebû Muhammed Abdullâh el-Bâğî eş-Şekkâz 54
Ebû Muhammed Abdullâh b. Hamîs el-Kettânî 60
Ebû Muhammed Abdullâh b. Hamîsu'l-Kettânî 35
Ebû Muhammed Abdullâh b. İbrâhîm el-Mâlikî 57
Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. el-Arabî et-Tâî 31
Ebû Muhammed Abdullâh Bedr el-Habeşî 65
Ebû Muhammed Abdullâh İbnu'l-Arabî et-Tâî 52
Ebû Muhammed b. Abdulazîz b. Ebû Bekir el-Kuraşî el-Mehdevî 42
Ebû Muhammed el-Kettân 55
Ebû Muhammed eş-Şekkâz 33
Ebû Muhammed Mahlûf el-Kabâî/el-Kabâyilî 55
Ebû Muhammed Mahlûf el-Kabâyilî 33
Ebû Suleymân ed-Dârânî 44
Ebû Vekîl Meymûn b. Tûnisî 53
Ebû Ya'kûb 30, 32, 48
Ebû Yahyâ b. Ebî Bekir es-Sanhâcî 61
Ebû Yahyâ es-Sanhâcî 49
Ebû Yûsuf 18, 27, 30, 33
Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Hasan el-Hasanî 34
Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Hasan el-Hasenî 59
Ebû'l-Abbâs Ahmed 32, 51, 53
Ebû'l-Abbâs b. Tâce 61
Ebû'l-Abbâs el-Harrâz 61
Ebû'l-Hakem Amr b. Serrâc 33
Ebû'l-Hasan Ali el-Musfir 57
Ebû'l-Hasan Muhammed b. Cubeyr 33
edille-i erbaa 70
edip 33, 60, 113, 142
Eflatun 102
ehl-i: ~ beyt 35; ~ rüsûm 92; ~ Sünnet 110, 122, 123, 128, 138, 160
ehlullah 73
ehlü's-suffe 45
eimmetü'l-esmâ 127, 128
Emevi Halifesi Velîd 40
Emevi iktidarı 15
Emeviyye Camii 40
Endülûs 13, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 46, 47, 54, 56, 66; ~ İslam Medeniyeti 13
Erbil 38, 64, 66
ervâh-ı mutahhara 169
esbâb-ı ilim 103
esmâ-i hüsnâ 126, 148, 150
el-esmâü'l-hüsnâ 119
Eşariler 159
evâilu'l-akl 80
el-evvel 116
Eyyubiler 35, 36
ezelîlik tartışması 157

F
Fahreddîn er-Râzî 75, 99, 106, 121, 125, 145
fâil-i muhtâr 132
fakih 28, 31, 33, 53
Fârâbî 99
farz 97, 162
Fatımâ b. Ebî'l-Musennâ el-Kurtubî 34
Fâtımâ binti Ebî Musennâ 53
Fatıma binti Yûnus 33
Fatımiler 18
fırka-i nâciye 107, 108
fıtrat 177, 180
Filistin 37

Filozoflar 78
firaset sahibi 56, 85
Fustat 23, 25

G
gayb âlemi 95, 154, 155
gayb-ı mutlak 104
Gazâlî 28, 36, 42, 53, 57, 64, 70, 71, 72, 75, 79, 81, 82, 83, 109, 110, 115, 124, 130
Gazneliler 16
Gırnata 19, 24, 30, 33, 54
gurur 38, 46

H
haberi sıfat 126
el-Hâc Ebû Muhammed Abdullâh el-Bercânî 60
Haccâc 16, 49, 50
Haçlı: ~ saldırıları 16; ~ seferleri 16, 40
hakikat-i: ~ külliye 152, 168, 169; ~ Muhammediyye 170, 172, 176, 182
hakîkatü'l-: ~hakâik 169; ~külliye 169
el-hakk el-mahlûk bih 169
halk-ı cedîd 165
haram 26, 96, 97
Harameyn 33
Harem-i Şerif 36, 61, 64
Harezmşahlar 16
Hâris el-Muhâsibî 58
havâss-i hamse 80
hayal-i mutlak 169, 170
el-hayâlü'l-mutlak 169
hayat 128, 135, 154, 170
hayvân-ı nâtık 175
heyûlâ 168, 169, 172
Hicaz 17, 38, 60
hidayet: ~ alametleri 46; ~ ehli 46
Hudeybiye Barış Anlaşması 20

I
Irak 16, 17, 37, 38, 141

İ
İber Yarımadası 15, 17, 24
İbn Abbâs 86
İbn Arabî'nin sistemi 180
İbn Bâcce 25
İbn Battûta 35, 39
İbn Ca'dûn el-Hanevî 58
İbn Cubeyr 36, 37, 38, 40, 41
İbn Haldûn 25, 72
İbn Hazm 16, 18, 67, 69, 116, 147, 148, 165
İbn Merdeniş 30
İbn Rûşd 25, 31, 32, 33, 103, 108, 141
İbn Sînâ 99, 103
İbn Tufeyl 25
İbnu'l-Arîf 35
İbnu'l-Âs Ebû Abdullâh el-Bâcî 53
îcâd 159
İdrisiler 18, 25, 34
ihdâs 159
ihtira 130, 143, 159
İhvân-ı Safâ 71, 81, 82, 170
ilahî: ~ hazret 123, 153, 154, 179; ~ ilim 77; ~ nefes 153
ilim 26, 34, 86, 113, 126, 128, 129, 135, 154, 170, 179
illet-ma'lul ilişkisi 155, 159
ilm-i: ~ ilâhî 77; ~ ledün 179
insan-ı kâmil 14, 72, 176, 178, 181, 182, 187
irade 128, 132, 154
irşat: ~ adamı 13; ~ görevi 13
İskenderiye 35
İslam: ~ akaidi 72; ~ daveti 20; ~ devleti 15; ~ düşünce dünyası 151; ~ fetihleri 17; ~ tarihi 20
İsmâîl b. Sûdekin Nûrî 65
ismi a'zam 145, 146
İşbiliye 24, 30, 32, 34, 37, 47, 49, 51, 53, 54, 57, 58, 61, 65, 67
İzzeddîn Keykavus 16, 40
İzzetbegoviç, Aliye 22

K
kadının namaz imamlığı 69
Kahire 17, 19, 23, 24, 34, 35, 36, 38, 71, 72, 87, 90, 91, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 112, 114, 117, 120, 121, 122, 127, 128, 152, 155, 167, 176, 181
Kâil 127, 128, 133, 134, 135, 136, 143, 166, 167, 185
kalem-i a'lâ 170, 176, 190
Karahanlılar 16
Kasiyun Dağı 41
Kayrevan 23
el-Kebîr 126
kelam âlimleri 75
kelâmı mahluk 134
kelâm-ı ilâhî 176
keynûnet 168
kıbır 38, 46
Konya 23, 38, 39, 40, 65, 66, 72
Kubbetü'l-Eryen 73
kudret 134, 154, 159
Kudûs 16, 36, 37, 60
Kufe 21, 23
Kur'an ilimleri 67
Kurtuba 24, 25, 29, 32, 33, 54, 55, 56
Kuşeyrî 37, 49, 66, 72, 114
kuvve-i: ~ fikriyye 80; ~ hayâliyye 80; ~ zâkire 82

L
Lafz-ı müşterek 113
ledünni 88, 89
levh-i mahfûz 170, 183, 191
Locke, John 81

M
ma'dum 102, 159, 162
ma'rifet 75
Mağrib 13, 17, 18, 26, 27, 34, 38, 39, 46, 48, 57, 59, 60, 61, 65, 73
Malatya 38, 40, 41, 66
Maliki mezhebi 25, 27, 51
marifet 51, 62, 75, 119, 152, 176, 183, 184, 185; ~ sıralaması 152
Maturidi: ~ kelamcıları 159; ~ler 159
Maveraünnehir 16, 47
me'lûh 112, 153, 157
mecaz ifade 139
Medine 20, 21, 22, 23, 33
mehdilik 19, 27
Mekke 13, 21, 23, 33, 36, 37, 38, 42, 52, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 71, 72, 73; ~li müşrikler 20
melek 92, 175
menzil-i enfâs 32
el-Meriye 35
mertebetü'l-insâni'l-kâmil 169
Merv 24
Meryem binti Muhammed b. Abdûn b. Abdurrahman el-Becâî 33
Mescid-i Nebevî 22
meşiet 126
metafizik 67, 75, 83, 85, 95, 176
Mısır 17, 18, 21, 25, 35, 37, 38, 46, 52
Moğol: ~ saldırıları 16; ~ saldırısı 38
monist yaklaşım 136
Moriskos 19
Muâviye (Hz.) 15
mubah 97
Mûcid 126
Muhammed (Hz.) 13, 22, 43, 96, 106, 121, 176, 181, 182
Muhammed b. Hâlid es-Sadefî et-Tilimsânî 36
Muhammed b. Kâsım 16, 34
mulûk-i tavâif 19
Mûsâ b. İmrân es-Sidrânî 58
Mûsâ Ebî Abdullâh el-Muallim 34, 59
Musa-Hızır kıssası 86
el-Musavvir 125
Mustafa Sabri 100
Musul 38, 64, 66
Mutezile 27, 102, 117, 122, 123, 128, 132, 134, 138, 159, 160, 162
Muvahhidler 19, 27, 30
mümkinü'l-vücûd 156
Mürsiye 29, 30, 32, 42, 47
Müstağnî Billâh 47
Müstencid Billâh 47
mütekâbile 126
el-Mütekebbir 126
müteşâbih 108, 126, 141, 142

N
Nâsır Lidînillâh 38
nefesü'r-rahmân 169
nefis 44, 45, 63, 170, 171
nefs-i küllî 152, 168, 169, 171, 172, 191
nefs-i küllîye 170, 183
nikâh 35, 152, 168, 171, 172
nisbet 116, 144
Nişabur 24
nişan 151
Nizamiye medresesi 38
nûr-ı mahz 110
Nûr-i Muhammedî 176
nübüvvet 86, 91, 96, 106, 107

O
obje 75, 76, 93, 104
Osman (Hz.) 15, 17, 21
Osmân b. Affân 45
Osmân b. Maz'ûn 45

Ö
Ömer (Hz.) 15, 17, 23, 25, 44, 86
Ömer b. Abdulazîz 21
Ömer b. el-Hattâb 45

P
peygamberin bilgisi 79
Plotinus 85, 105, 114

R
rabbani talim 79
risalet 91, 97
riya ehli 26
ruh 85, 153, 177, 178
rûh-i: ~ Muhammedî 176; ~ mûdebbire 177; ~ tesbîh 177
rûsum ehli 84

S
Sadreddîn Konevî 39, 65
Saffariler 16
sahib-i kalb 90
Sâlih el-Adevî 52
Sâlih el-Adevî el-Berberî 49
Sâlih el-Harrâz 52
Samaniler 16
Samarra 24
Selahaddîn Eyyûbî 35, 37
selbi sıfatlar 137
Selmân el-Fârisî 45
Semarkant 23, 24
Sezgin, Fuat 21, 22
sıfat-ı: ~ ma'neviyye 128; ~ maanî 128
sır bilgisi 96
Sitti Gazâle 61
sufiler 41, 44, 46, 69, 71, 78, 85, 109
Suhreverdî 38, 65
suje 76, 93
Sultan Keykavus 39
Sultan Nûr b. er-Reşîd 40
sûret-i: ~ ilâhî 181; ~ kevnî 181

sübût 116, 126
sünnet 21, 60, 97

Ş
Şam 15, 19, 21, 23, 24, 40, 41, 42, 47, 61, 64, 65, 66, 73, 74
şehadet âlemi 95, 154, 155
Şemsu Ummi'l-Fukarâ 34, 54
şeriat 45, 79, 91, 92, 96, 97, 103, 107, 124
eş-Şeyhu'l-Ekber 29, 31, 32, 34, 58, 69
Şia 19, 27
eş-Şirbelî 52

T
taat 87, 132
tabiat âlemi 77
Tahiriler 16
takva 87
Talha (Hz.) 15
tarîkat 26, 44
tasavvuf 25, 32, 35, 48, 49, 52, 66, 67, 70, 71, 72, 84; ~ düşüncesi 70
teceddüd-i emsâl 165
tekvîn 159
tenzih 108, 121, 125, 126, 137, 138, 139, 141, 142
teşbih 126, 138, 139, 142
tevhid 47, 59, 97, 112
Tirmizî 27, 36, 60, 68, 71, 104, 110, 147, 150, 168, 182
U
ubûdiyyet 126
ulucami 23
ulûhet 72, 104, 105, 107, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 139, 146, 153, 157, 190; ~ mertebesi 120; ~te birlik 112
ulûhiyet 125, 153, 178, 184
uluhiyet makamı 77, 79
ulvi-sûfli ayrımı 155
Uveys el-Karanî 44, 45

Ü
ümmehâtü'l-esmâ 115, 127, 128, 129, 146
ümmi 47
V
vâcibü'l-vücûd 102, 113, 137, 156
vacip 97, 99, 100, 105, 123, 132, 156, 163, 179, 180
vahdet-i vücûd 68, 71, 190
vahidiyyet 112, 120
varlığın birliği 71, 123, 133, 190
Velîd b. Abdulmelik 16, 18
velinin bilgisi 79, 93
vücûd-ı sırf 164

Y
Yahudiler 84
Yahyâ b. es-Sâiğ 57
Yahya b. Yağân 31
yaratma 134, 135, 143, 151, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 180, 185
Yemen 21, 73
Yeni Platonculuk 71
Yunan düşüncesi 71
Yûsuf b. Sahr 56
Yûsuf b. Yağzî 56
yübüset 171

Z
zahir-bâtın 79, 91
zarf-mazruf 91
zât: ~ mertebesi 104, 119; ~'ta birlik 112; ~-ı ilâhî 80
Zeytuniye medresesi 35
Zübeyr (Hz.) 15
Zunnûn el-Mısrî 46
zübde-i âlem 14, 179

KÂSEDEN

► Abdulfettâh Ebû Gudde
-Zamanın Kıymeti
► Enbiya Yıldırım
-Hadis Problemleri
-Hadiste Metin Tenkidi
-Sahih Hadis Bulunmayan Konular
► Faruk Gürbüz
-Çeviride Sadakat Problemi
► Fuad Sezgin
-Buhârî'nin Kaynakları
► Hayri Kırbaşoğlu
-Ahir Zaman İlmihali
-Alternatif Hadis Metodolojisi
-Destursuz Çağa Girenler
-Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları
-Eskimez Yeni
-İslam'ın Kurucu Metni
-İslami İlimlerde Metot Sorunu
-Namazların Birleştirilmesi
-Üçüncü Yol Mukaddimesi
► Hidayet Şefkatli Tuksal
-Kadın Karşıtı Söylemin Islam Geleneğindeki İzdüşümleri
► Hüseyin Çelik
-Kur'an Ahkamının Değişmesi
► İbn Kuteybe
-Hadis Müdafaası
(çev. M. Hayri Kırbaşoğlu)
► İlhami Güler
-İlhamiyyât 1-2
-Seküler Dünyanın Yorumu
► Mahmud Esad
-İki Cihan Devleti Arasında Hz. Muhammed (sas.)
(yay. haz. Seyfettin Erşahin)
► Mahmud Esad Erkaya
- Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları
► Mahmut Aydın
- Hz. İsa'ya Ne Oldu?
► Mehmet Ata Az
- Tanrı'nın Bilinebilirliği
► Mehmed Said Hatiboğlu
-Hadîs Tedkikleri
-Hilafetin Kureyşliliği
-Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy
-İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine 1-2
-İslami Tenkid Zihniyeti
-Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti
-Siyasi İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri
► Mehmet Görmez
-Gazâlî'de Sünnet Hadis ve Yorum
-Hadis İlminin Temel Meseleleri
-Kalbin Erbaini
-Metodoloji Sorunu
► Mehmet Emin Özafşar
-Hadis ve Kültür Yazıları
-Hadisi Yeniden Düşünmek
-İdeolojik Hadisçiliğin Arkaplanı
-Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar
► Mehmet Emin Maşalı
-Gâî Yorum
-Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'an Yorum Anlayışı
-Kur'an'ın Metin Yapısı
-Kıraat İlmi
► Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak
-Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1-2
► Musa Carullah
-Hatun (yay haz. M. Görmez)
-İslam Şeriatının Esasları
(yay. haz. Hatice K. Görmez)
► M. A. Kirman, İ. Çapcıoğlu
-Sekülerleşme
► Mehmet Ulukütük
-İslam Düşüncesinde Din ve Akıl
► M. Yusuf Güraya
-Sünnetin Neliği Sorunu
(çev. M. Emin Özafşar)
► Necdet Subaşı
-Gerisi Hikâye
-Söz Uçar Sızı Kalır
-Türk Aydınının Din Anlayışı
-Yaz Dediler Âni
► Osman Mutluel
-İslam Sanatı
► Selim Türcan
-Neshin Problematik Tarihi
► Reza Arasteh
-Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş
(çev. Bekir Demirkol, Ibrahim Özdemir)
► Sönmez Kutlu
-İmam Mâturidî ve Maturidilik
-Selefiliğin Fikrî Arkaplanı
-Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri
► Şaban Ali Düzgün
-Allah, Tabiat ve Tarih
-Âdem'den Öncesine Dönüş
-Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar
-Kimliksiz Hakikatler
-Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan
-Sosyal Teoloji
► Zerkeşî
-Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler
(yay. haz. Bünyamin Erul)

İbn Arabî, tasavvufi,
kelami, felsefi kültürü
yeni bir terminoloji ile sunan
önemli bir şahsiyettir.
Onun bilgi nazariyesi
kelamcıların ve felsefecilerin
bilgi nazariyelerinden farklıdır.
Varlık konusunda ise felsefecilerin
etkisi altında kalmış,
vahdet-i vücûd tezini ortaya
atmıştır. O yaratılışı dairesel
olarak düşünür. İlk yaratılan akıl
ile son yaratılan insan, dairenin
aynı yerinde birleşir. Böylelikle
yaratılış dairesi insanla
kemale erer. Ona göre bütün
yaratılanlar olabileceklerin
en mükemmelidir.
Elinizdeki eser, İbn Arabî ve
onun düşünce dünyasına
kapı aralamaktadır.

ISBN 978-605-2300-28-2
9 786052 300282

THG
0433230
HVA